Barbara
Maria
Kazimierczak

KONCEPCJE ROZUMU W HISZPAŃSKIEJ REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ KOŃCA XIX I PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

Olsztyn 2013

KONCEPCJE ROZUMU W HISZPAŃSKIEJ REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ KOŃCA XIX I PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

Publikacja finansowana przez Wydział Humanistyczny
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Wydawca
Instytut Filozofii Wydziału Humanistycznego
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Barbara
Maria
Kazimierczak

KONCEPCJE ROZUMU W HISZPAŃSKIEJ REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ KOŃCA XIX I PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

Olsztyn 2013

Recenzent:
Prof. zw. dr hab. Eugeniusz Górski

Redakcja wydawnicza:
Hanna Królikowska

Projekt okładki i stron tytułowych:
Małgorzata Liszewska

Skład i łamanie:
Bogdan Grochal

Korekta streszczenia w jęz. hiszpańskim:
María Purificación Sánchez Zamorano

Korekta streszczenia w jęz. angielskim:
Małgorzata Łukasik

ISBN 978-83-60636-26-8

Druk i oprawa:
Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
W Olsztynie

Spis treści

Wstęp

W Hiszpanii Kartezjusz nie miał uczniów – pisał na początku XX wieku Rufino Blanco Fombona, wenezuelski literat, dyplomata i historyk, który Hiszpanię zarówno tak bardzo krytykował, jak i cenił[1]. Trudno się z nim nie zgodzić. W Hiszpanii do ostatnich dekad XIX wieku nie tylko kartezjanizm, ale ogólnie myśl racjonalistyczna nie miała racji bytu. Nie uprzedzając wypadków – szczegółowo tą sprawą zajmujemy się w pierwszym rozdziale – powiedzmy, że odpowiedź na pytanie o to, dlaczego tak się działo, tkwi w specyficznej historii Hiszpanii, w izolacjonistycznej postawie oraz tradycji państwa wyznaniowego. Hiszpańska refleksja filozoficzna radykalnie zmieniła się w drugiej połowie XIX wieku za sprawą działalności krauzystów. Od tego czasu w hiszpańskim życiu filozoficznym obserwujemy twórczą mobilizację sił. Pojawiła się pierwsza dojrzała koncepcja rozumu, a w kolejnych latach wyłoniły się następne. Zrodziła się kreatywna debata filozoficzna, toczyła się dyskusja o rozumie, starły się przeciwstawne stanowiska. Filozofia w Hiszpanii tamtych czasów obudziła się i rozkwitła, kształtując się w atmosferze sporu o rozum.

Hiszpańskim koncepcjom rozumu końca XIX i pierwszej połowy XX wieku, ich powstaniu, rozwojowi i dalszym losom, recepcjom i krytyce, a przede wszystkim ich filozoficznej konstrukcji i treści poświęcona jest niniejsza praca. Książka prezentuje racjonalizm harmonijny hiszpańskich krauzystów (I rozdział), irracjonalistyczne tendencje Pokolenia ’98 (II rozdział) oraz koncepcję rozumu witalnego José Ortegi y Gasseta (III rozdział).

---

[1] Por. Rufino Blanco Fombona, *Zdobywcy Nowego Świata*, przeł. E. Boyé, Instytut Wydawniczy Bibljoteka Polska, Warszawa 1935, s. 81.

Pojęcie rozumu jest niejednoznaczne. Etymologicznie (łac.) jest to racja, podstawa. Potocznie stosuje się go do określenia mądrości, zdrowego rozsądku, rozwagi. Rozum jako *ratio* od starożytności stanowi przedmiot filozoficznego zainteresowania. Jak napisała Izabela Trzcińska: „W starożytności termin ten oznaczał w pierwszym rzędzie liczbę oraz pojęcia związane z matematycznym rachunkiem, jak na przykład proporcję. W epoce średniowiecza wyodrębniły się dalsze ważne znaczenia, takie jak rozum, rozsądek i rozumowanie, wiedza, wyjaśnianie, przyczyna, prawo natury, główna zasada, wzór, a także zasady życiowe, a dalej szkoła myślenia, w tym szkoła filozoficzna i metoda rozumowania. […]. Pojęcia racjonalizmu i racjonalności wynikają z tego szerokiego i wieloznaczeniowego pola semantycznego racji i są, jak ona, trudne do jednoznacznego sprecyzowania"[2]. Także pojęcia irracjonalności i irracjonalizmu nadal pozostają nie do końca sprecyzowane, choć jest jasne, że irracjonalizm odwołuje się do pozaintelektualnych metod poznania, takich jak intuicja, wyobraźnia, przeczucie itp. Irracjonaliści negują rozum lub go deprecjonują, pomijają lub go przekraczają[3].

Na stronach tej pracy za hiszpańskimi myślicielami przyjmujemy, że „rozum" oznacza najszerzej pojętą władzę poznawczą, którą spośród innych (np. intuicji, czy wyobraźni) wyróżnia obiektywny charakter oraz intersubiektywność wyników jego działania. Rozumowe poznanie podlega określonej metodologii, w tym procedurom dowodzenia, a przyjęte w jego procesie założenia i przesłanki są sprawdzalne oraz poddają się ocenie swej zasadności oraz poprawności logicznej. W filozofii hiszpańskiej rozum nie jest kategorią wyłącznie epistemologiczną. Ma także wymiar metafizyczny (odnosi się do natury rzeczy bądź zasad rzeczywistości), antropologiczny (dotyczy koncepcji człowieka, a także narodu) oraz światopoglądowy (wiąże się ze stosunkiem

[2] Izabela Trzcińska, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 26–27.

[3] Por. Jan Szmyd, *Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*, WN WSP, Kraków 1993, s. 11–13.

do społecznego i politycznego ładu oraz z wyborami aksjologicznymi, z postawami etycznymi, z praktycznym działaniem).

Czy teza pracy nie wychodzi z błędnego założenia? Czy w Hiszpanii do pierwszej połowy XX wieku pojawiła się tak dojrzała i zaawansowana refleksja, że można ją bez nadużyć określić filozofią? Z uwagi na specyfikę przedmiotu, pojęcia „filozofia" i „refleksja filozoficzna" używane są w tej pracy zamiennie. Debata o tym, ile jest filozofii, a ile bardziej swobodnej refleksji filozoficznej w dziełach Sanza del Río, Ginera de los Ríosa, Unamuno, a także Ortegi uchodzącego jeszcze nazbyt często raczej za eseistę niż filozofa, trwała i trwa nadal. Zawiązała się ona w dziewiętnastowiecznej Hiszpanii w sporze między modernistami (np. krauzystami), a orędownikami izolacjonistycznej tradycji (m.in. Menéndezem Pelayo)[4]. Dotyka problemu istoty filozofii i kryteriów uznania myśli za tak systematyczną, że już nieliteracką.

W hiszpańskim życiu filozoficznym doszło do przemieszania treści filozoficznych z literackimi środkami wyrazu oraz projektami reform społecznych i politycznych. Hiszpańscy myśliciele uprawiali filozofię w sposób oryginalny. U hiszpańskich krauzystów zauważamy dążenie do filozofii wywierającej wpływ na społeczeństwo, politykę, naukę. Następnie u Pokolenia '98 obserwujemy działalność literacką o walorach filozoficznych. Z kolei Ortega, mimo gruntownego wykształcenia filozoficznego, nie zrezygnował z eseistycznego stylu wypowiedzi. Jemu również nie imponował język, narzucający dystans między filozofem a praktycznymi problemami. Okazuje się, że na hiszpańskim gruncie filozoficzność jako status wytworu działalności intelektualnej może być stopniowalna, a to, że filozofia brata się z literaturą oraz działalnością społeczną i polityczną, ani trochę jej nie umniejsza, a wręcz przeciwnie – przywraca filozofii oblicze, jakie nadali jej starożytni śmiałkowie, pytający o zasadę wszechświata, o prawa kosmosu, o to, jak żyć, o dobro, prawdę, piękno.

[4] Ten problem szczegółowo został przedstawiony w: Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012, s. 112–123.

Od początku polskich badań nad filozofią hiszpańską przewijała się myśl o tym, że studia nad hiszpańskim dorobkiem filozoficznym mają charakter niszowy, a i sam ich przedmiot nie należy do popularnych. „Jednym z wielkich braków naszej literatury jest ogromnie małe zajęcie się literaturą hiszpańską. [...]. W przyswojeniu przez Polaków oświaty zachodniej zaszła widocznie jakaś pomyłka czy przeoczenie, któremu koniecznie zaradzić należy"[5] – pisał Stanisław Windakiewicz. Wzmianki o Hiszpanii i jej kulturze są obecne w polskim piśmiennictwie od XVI wieku. Według Marii Strzałkowej, podwalin polskiej hispanistyki można szukać w dorobku Wielkiej Emigracji[6]. Profesjonalne studia nad hiszpańskim życiem intelektualnym w Polsce wskrzesili dopiero erudyci końca XIX wieku z Edwardem Porębowiczem na czele[7]. W międzywojniu Edward Boyé próbował przełamać impas szeroko zakrojoną inicjatywą wydawniczą. Powołał serię „Biblioteki Hiszpańskiej i Hispanoamerykańskiej". Zamierzał przedstawić polskiemu czytelnikowi współczesną wówczas literaturę hiszpańską[8]. Nie odniósł sukcesu. Przyczyn niepowodzenia inicjatywy Boyégo upatruje się między innymi w tym, że serię otworzyła literatura Pokolenia '98. Specyficzne pisarstwo Unamuna czy Barojy może wydawać się mało atrakcyjne nieprzygotowanemu czytelnikowi[9]. Oprócz czynników literacko-estetycznych, pojawił się także ideologiczny. Grupa publicystów w popularnych wówczas „przewodnikach po literaturze" demo-

[5] Stanisław Windakiewicz, *Literatura hiszpańska u romantyków,* „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 73, s. 195.

[6] Por. Maria Strzałkowa, *Historia literatury hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 5.

[7] Por. Stanisław Wędkiewicz, *Zaniedbana dziedzina humanistyki (III). Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 26, nr 76, s. 226–320.

[8] Por. Ewa Krystyna Kulak, *Owoce hesperyjkich ogrodów. Obraz literatur Półwyspu Iberyjskiego w polskich wydawnictwach informacyjnych i popularnonaukowych*. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002, s. 140, 146.

[9] Por. Piotr Sawicki, *Literatura na opak wywrócona*, „Literatura na świecie", 1975, nr 2 (46), s. 362.

nizowała tych hiszpańskich myślicieli, których dzieła wydawał Boyé[10]. Niemniej, dzięki zapałowi Boyégo, otrzymaliśmy kilka tłumaczeń hiszpańskich dzieł oraz parę artykułów prasowych o hiszpańskim życiu intelektualnym.

Z kolei studia nad ściśle filozoficznymi aspektami hiszpańskiej literatury zainicjowała Stefania Ciesielska-Borkowska swą pracą habilitacyjną *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, wydaną w 1939 roku[11]. Niszowy charakter literatury i filozofii hiszpańskiej w Polsce nie zmieniał się mimo upływu czasu. „Szkoda, że nie istnieją polskie przekłady pism José Ortegi y Gasseta"[12] – ubolewał Stanisław Borzym w 1970 roku. Obecnie ten sąd jest już nieaktualny. Polski czytelnik

[10] Polski czytelnik był powiadamiany, że literatura Pokolenia '98 wyszła spod pióra co najmniej degeneratów. Na przykład: „Baroja Pio. Ur. 1862. Popularny pisarz hiszpański nienawidzący katolicyzmu i w ogóle religii, zażarty judofil i germanofil. Dąży do *zeuropeizowania* Hiszpanji metodą szyderstw z tradycji, honoru narodowego i w ogóle wszystkiego, co dobre i szlachetne" (Marian Pirożyński, *Co czytać? Poradnik dla czytających książki*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Warszawa 1932, s. 39) oraz: „Unamuno de Miguel. Ur. 1864. Pisarz hiszpański, zacięty wróg Kościoła i religji: *Mgła*, długa powieść o nienormalnym człowieku, chorym na abulję; lichota pod względem artystycznym i etycznym" (tamże, s. 221). Podobnie czytamy w innym poradniku: „Unamuno Miguel de: *Mgła* (rozwlekła i nudna pow. o schizofreniku, cierpiącym na atrofję, studjum psychopatologiczne, duch darwinowski)" (Czesław Lechicki, *Przewodnik po beletrystyce*, Nakładem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej, Poznań 1935, s. 197); „Baroja Pio: Naturalista hiszpański, z zawodu lekarz, wolnomyśliciel, radykał i erotoman" (tamże, s. 48). Na tego typu poradniki ostro zareagował Tadeusz Boy Żeleński: „Litość i groza. Litość dla człowieka, który ma takie widzenie świata, takie horyzonty; dla tej naiwnej płaskości i ciemnoty, ale zarazem groza, kiedy się pomyśli, że jest to przekrój kasty, […], która zwłaszcza chce wyłącznie kierować duszą młodzieży (Tadeusz Boy Żeleński, *Ku czemu Polska idzie...*, w: *Reflektorem w mrok. Wybór publicystyki*, PIW, Warszawa 1984, s. 234).

[11] Por. Piotr Sawicki, redakcyjna notatka o Autorce tekstu *Hiszpania przed burzą...*, w: *Hiszpania malowniczo-historyczna. Zapirenejskie wędrówki Polaków w latach 1838–1930,* red. P. Sawicki, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1996, s. 474.

[12] Stanisław Borzym, *O racjowitalizmie Ortegi y Gasseta*, „Studia Filozoficzne", 1970, nr 4–5, s. 301.

może już poznać filozofię Ortegi na podstawie tłumaczeń[13]. Pomimo tego, liczba tłumaczeń hiszpańskiej literatury filozoficznej nadal pozostaje relatywnie skromna. Jeszcze w 2001 roku Janusz Wojcieszak wyraził potrzebę nieustannej popularyzacji myśli hiszpańskiej, w tym refleksji Pokolenia ’98[14].

Powyższe uwagi mają na celu wskazanie konkretnego dylematu. Nie ulega wątpliwości, że w przypadku rozprawy takiej, jak ta, najbardziej pożądane byłoby korzystanie jedynie z tekstów w oryginalnym języku wybranego filozofa. Biorąc jednak pod uwagę małą liczbę polskich przekładów hiszpańskiej filozofii, może warto oddać sprawiedliwość tym, którzy jako jedni z niewielu zdecydowali się na tłumaczenie hiszpańskich dzieł na polski? Starałam się zachować odpowiednie proporcje między korzystaniem z oryginalnych źródeł i polskich przekładów. Pierwszy rozdział pracy bazuje na oryginalnych dziełach hiszpańskich krauzystów. W drugim rozdziale w znacznej większości powołano się na teksty hiszpańskojęzyczne Pokolenia ’98, ale obok posłużono się też kilkoma polskimi przekładami. W trzecim rozdziale wykorzystano dostępne po polsku teksty Ortegi. Oczywiście, głębsze studia nad ortegizmem wymagają sięgnięcia do oryginalnych tomów *Obras completas*. W miarę potrzeb oparto się na hiszpańskich tekstach Ortegi.

W pracy pojawiają się cytaty pochodzące z polskich publikacji z XIX i początku XX wieku. Ze względu na walory estetyczne języka przywoływanych wypowiedzi w pełni zachowano oryginalną pisownię, choć dziś może się wydawać, że są w niej błędy („religja", „Jakób", „rozumowem i naukowem" itd.). Obecna wersja tekstu zawiera elementy wcześniej wydanych publikacji, w których w różnych aspektach częściowo prezentowano opracowywaną problematykę.

---

[13] Więcej w: Krzysztof Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 12–15.

[14] Por. Janusz Wojcieszak, *La recepción de la generación del 98 en Polonia*, w: *Filosofía hispánica contemporánea. El 98,* red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Pinero Moral, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001, s. 314.

Niektóre fragmenty pracy zostały już wcześniej opublikowane (lub aktualnie są w druku), a zasadnicza teza oraz część wniosków były przedstawiane[15].

***

Chcę wyrazić wdzięczność wobec osób, których obecność wywarła znaczny wpływ na prezentowaną tu książkę. Przede wszystkim dziękuję Profesorowi Mieczysławowi Jagłowskiemu – mojemu Nauczycielowi, pod okiem którego mogłam rozwijać się naukowo i twórczo przez ostatnie lata – za opiekę, rady, dyskusje, krytykę. Profesorowi Eugeniuszowi Górskiemu, Recenzentowi tej książki, dziękuję za opinie i uwagi. Chciałabym, choć już nie mogę, podziękować Doktorowi Januszowi Wojcieszakowi, który w trakcie roku 2011/2012, spędzonego przeze mnie w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich na Uniwersytecie Warszawskim, nieraz wspomógł mnie fachową radą, odsłaniając tajniki swego warsztatu pracy. Profesorowi José Luisowi Mora García, prezesowi Asociación de Hispanismo Filosófico, jestem wdzięczna za miłe przyjęcie i opiekę na Universidad Autónoma de Madrid w roku 2010/ 2011. Podziękowania za życzliwość należą się także Profesor Maríi Purificación Sánchez Zamorano z tego samego uniwersytetu. Mam dług wdzięczności wobec Małgorzaty Łukasik za nieocenioną pomoc, a także wobec pozostałych Przyjaciół oraz Rodziny między innymi za wyrozumiałość.

[15] Chodzi o teksty: *O kulturze Hiszpanii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio Philosophia – Sociologia", 2009, nr 34, s. 201–209; *Rozum w działaniu. O tym jak krauzyzm odmienił Hiszpanię*, w: *Filozofia współczesna. W poszukiwaniu alternatywności*, red. A. Dobies, B. Kazimierczak, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2012, s. 47–60; *Dwie koncepcje rozumu we współczesnej filozofii hiszpańskiej (krauzyści i Miguel de Unamuno)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio Philosophia – Sociologia", 2013, nr 36 (2) (w druku); *The Dispute on Reason in Contemporary Spanish Philosophy*, w: *Philosophical Challenges of Plurality in a Global World*, red. D. Diaz-Soto, D. Manzanero, B. Thoilliez, Cambridge Scholars Publishing 2013 (w druku).

Rozdział I

RECEPCJA I ROZWÓJ RACJONALIZMU W HISZPANII. FILOZOFICZNA MYŚL KRAUZYZMU

1. Krauzyzm – filozoficzne przebudzenie Hiszpanii

Dopiero w ostatnich dekadach XIX wieku za sprawą ruchu krauzystów rozum stał się przedmiotem hiszpańskiej refleksji filozoficznej. Czemu tak późno? Przecież już Horacy namawiał: *sapere aude!*, a od XVII wieku Europie dane było doświadczenie oświecenia. W Hiszpanii oświecenie kształtowało się jednak inaczej niż w pozostałych krajach Europy[1]. „Zdaje się, że góry Pirenejskie stanęły niby chiński mur, gdyby niezwyciężona przeszkoda między nowoczesnym światem coraz to nowych potrzeb i wielkiego ruchu a nieszczęśliwym półwyspem"[2] – głosił nieznany z nazwiska francuski autor z początku XX wieku. Co sprawiło, że życie intelektualne Hiszpanii ma tak specyficzną, odmienną od europejskich sąsiadów, historię?

---

[1] Więcej w: José María García Gómez-Heras, *Ilustración en España. Un contraste entre el „Siglo de las Luces" español y la Ilustración centroeuropea*, w: *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, Instytut Cervantesa, IF UWM, IK OWSIiZ, Olsztyn 2008, s. 229–251.

[2] [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer. Życie i dzieło*, przeł. F. Sarnek, Nakładem Towarzystwa Etycznego, Kraków 1911, s. 27.

Ogólnie przyjmuje się, że do XIX wieku filozofia w sensie ścisłym, jako działalność wolna od teologicznych zobowiązań, nie była w Hiszpanii obecna. „W oczach niektórych erudytów [filozofia – przyp. B. K.] posiadała wartość jeno jako stoicka doktryna moralna, nie metafizyczna, a właściwie tylko jako doktryna literacka. Wyznawcy zachwycali się mniej nauką i szczytnemi prawidłami etycznemi Chryzyppa jak deklamacyjnością i pompatycznością Seneki. Słowem, filozofji jako nauki szukającej samowładnie prawdy nie uznawano"[3] – pisał Michał Sobeski. Uznaje się, że brak pełnoprawnej filozofii nawet w złotym wieku, w epoce artystycznych gigantów w Hiszpanii, był konsekwencją inkwizycji, w czasie której „wiara wystąpiła z całą zawiścią przeciw wiedzy", jak to ujął Julian Święcicki. „W dziełach pierwszorzędnych umysłów tej epoki z niezmiernie małemi wyjątkami nie znajdziemy ani wycieczek religijnych w duchu szerzonego protestantyzmu, ani swobodnych przebłysków idei filozoficznych, ani nowożytnych teoryj politycznych, wszystko to inkwizycya wypleniła przez swą cenzurę i rozciągnięcie ścisłej opieki nad wykształceniem uniwersyteckiem"[4]. Święcicki uważał, że z tej przyczyny nastąpił wówczas rozkwit poezji. Literatura była optymalnym wyjściem z intelektualnej opresji. Podobnie pisał Rufino Blanco Fombona, że „prześladowana umysłowość hiszpańska", której „wzbroniono wzlotów filozoficznych, introspekcji, analizy i prawa do powątpiewań", zwróciła się ku literaturze, by za jej pomocą wyrażać swe potrzeby[5].

Przedkrauzystowska hiszpańska humanistyka funkcjonowała bez usystematyzowanej, zinstytucjonalizowanej i poddanej obiektywnym rygorom filozofii, z wyjątkiem dzieła Franciszka Suáreza oraz działalności filozofów prawa szkoły salamantyńskiej[6]. Co prawda, swoisty ra-

[3] Michał Sobeski, *Na marginesie „Don Kiszota"*, Nakładem Spółki Wydawniczej „Ostoi", Poznań 1919, s. 59.

[4] Edward Porębowicz, Julian Adolf Święcicki, *Dzieje literatury powszechnej z illustracyami*, t. 3, Nakład S. Lewentala, Warszawa 1890, s. 185.

[5] Por. Rufino Blanco Fombona, *Zdobywcy Nowego Świata*, przeł. E. Boyé, Instytut Wydawniczy Bibljoteka Polska, Warszawa 1935, s. 78 i 81.

[6] Por. Mieczysław Jagłowski, *Specyficzne cechy filozofii hiszpańskiej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 2002, sectio I, t. 27, nr 10, s. 185.

cjonalizm pojawił się w średniowieczu u Katalończyka, Rajmunda Lulla (1232–1316), lecz jego refleksja, bardziej teologiczna niż filozoficzna, nie może być uznana za przejaw hiszpańskiego racjonalizmu filozoficznego. Rozum, zdaniem Lulla, jest kryterium prawd wiary, a jednocześnie narzędziem godzenia filozofii z teologią[7]. Poznanie ostatecznie podlega autorytetom oraz wierze – twierdził Lull[8]. Warto nadmienić, że problem rozumu poruszał Jaime Balmés y Urpiá (1810–1848), teolog, myśliciel, ksiądz, u którego czytamy na przykład: „Rozum kieruje, namiętności wypełniają, tego nas naucza uważne zastanowienie się nad władzami człowieka"[9]. Jednak Balmés nie mówił o rozumie, o jaki zabiegają filozofowie. Według Katalończyka rozum wkomponowuje się w strukturę podległą prawom wiary, o czym świadczy fragment: „Pojęcie ujarzmione wolą, wola ujarzmiona moralnością, namiętności podległe pojęciu i woli, wszystkie władze oświecone i rządzone religią stanowią w całem znaczeniu wyrazu człowieka; człowieka, którym powoduje rozum, oświecając go pochodnią rzeczywistości życia, wyobraźnia trzyma pędzel i podaje farby, uczucie użycza sił żywotnych, a wiara go Boskim promieniem okola!"[10] Tym samym potwierdza się wykładnia proponowana przez Sobeskiego w tej sprawie, że katolicyzm oferował rozwiązania dotyczące zagadnień prawdy oraz przez wieki deprecjonował zagadnienie rozumu i zastępował refleksję filozoficzną[11].

Pytanie o nieobecność koncepcji rozumu oraz, szerzej, dojrzałej filozofii w Hiszpanii przed XIX wiekiem jest także pytaniem o historię

[7] Por. Joanna Judycka, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 65–70 i 92–103.

[8] Por. Mieczysław Jagłowski, *O przygodach i sztuce znajdowania prawdy Rajmunda Lullusa*, w: *Między metafilozofią a ekofilozofią. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Hullowi*, red. E. Starzyńska-Kościuszko, D. Liszewski, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2012, s. 201.

[9] Jakób Balmés, *O sposobie osiągnienia prawdy. Filozofja praktyczna*, przeł. L.P., Nakładem Księgarni J.K. Żupańskiego, Poznań 1853, s. 175.

[10] Tamże, s. 208.

[11] Por. Michał Sobeski, dz. cyt., s. 58–59.

tego kraju. Stąd wynika potrzeba wejrzenia w historię, bo, jak wyraził to Edward Porębowicz: „Oddzielać obraz poezji jakiegoś ludu od obrazu mieszkańców, którzy ją wyśpiewali i ziemi, na której wyrosła i z pedantycznym nastrojem uczonego rozkładać ją na kategorie i elementy – to jakby badać anatomię klasycznych kształtów człowieka z szeregu spirytusowych słojów, lub barwy kolibra i zapachy magnoliowych kwiatów z fotografii. […]. Wiedzą o tym muzycy, przyznający, że najtrudniejszą rzeczą w obcej pieśni jest odtworzenie rytmu znakiem muzycznym; wiedzą o tym tłumacze, zapoceni nad szukaniem tzw. «ducha oryginału»”[12]. Analogicznie, „oddzielać obraz filozofii" od „obrazu historii okoliczności jej powstawania", byłoby nadużyciem.

XIX wiek w Hiszpanii był burzliwy oraz krwawy. Hiszpania uwikłana w działania Napoleona była towarzyszką Francji w wojnach z Portugalią i Anglią w 1805 roku oraz w okupacji Portugalii w 1807, by w końcu paść ofiarą imperialnych dążeń francuskiego cesarza, gdy ten przestał ukrywać, że w istocie równie interesują go obydwa kraje Półwyspu Iberyjskiego[13]. Nie wchodząc w szczegóły wspomnianych wydarzeń, warto ogólnie nadmienić o tej karcie dziejów Hiszpanii, bo ugruntowała ona między innymi specyficzne podejście kraju do polityki międzynarodowej oraz wewnętrznej, a także przyczyniła się do wykształcania się w kolejnych latach hiszpańskiego izolacjonizmu. Odcinanie się od relacji z innymi państwami odbijało się w poziomie życia intelektualnego, czego przykłady ujrzymy w dalszej części pracy. Izolacjonizm manifestował się rozmaicie – od niechęci do wymiany

[12] Edward Porębowicz, *Studia literackie*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951, s. 16.

[13] „Od czasu pokoju bazylejskiego Hiszpanie byli najwierniejszymi sprzymierzeńcami Francji, na usługi której chętnie oddawali swe skarby oraz flotę. Bez szemrania największe czynili ofiary. Tem więcej dziwiła się Europa postępowaniu Napoleona względem króla hiszpańskiego" – relacjonował w swoim pamiętniku Stanisław Broekere, uczestnik napoleońskiej kampanii w Hiszpanii, żołnierz dziewiątego liniowego pułku piechoty Księstwa Warszawskiego (Stanisław Broekere, *Pamiętniki z Wojny Hiszpańskiej 1808–1814*, przeł. P. Cybulska, Armagedon, Gdynia 2004, s. 1–2).

kulturowej i intelektualnej z innymi narodami, po chęć fizycznego odcięcia się od reszty Europy. Józef Dzierżykraj Morawski wymieniał takie oto zdarzenie, które można traktować jako symptom izolacjonizmu: „W roku pańskim 1842, gdy w senacie hiszpańskim omawiano projekt linii kolejowej między Pampaloną a Francją, jeden z posłów, González Castejón, oświadczył, że nie tylko nie powinno się ułatwiać dostępu do Hiszpanji przez Pireneje, lecz raczej należałoby wznieść nowe Pireneje na szczytach dawnych. W trzy lata potem słynny inżynier Stephenson przybył do Hiszpanji, by przeprowadzić konstrukcję kolei żelaznej w północnej części kraju. Przez długi czas rząd hiszpański odkładał decyzję w tej sprawie, aż pewnego dnia zaprosił swego gościa – na walkę byków. [...]. Kolei ostatecznie nie wybudowano”[14]. Podobnie pisał Eugeniusz Górski: „W Hiszpanii XIX wieku i nieco później, podobnie jak w ówczesnej Rosji, odczuwano obawy i wątpliwości co do tego, czy wpływ Europy nie jest zbyt wielki i czy nie grozi on zatraceniem własnej osobowości. Z tego powodu i pod wpływem doświadczonej inwazji z Francji (ich Napoleon próbował rzekomo jednoczyć i unowocześniać Europę), oba kraje wprowadziły szerszy niż w Europie rozstaw szyn kolejowych do pociągów, aby uniemożliwić zbyt pospieszne, jak się obawiano, «jednoczenie» Europy”[15]. Oprócz wojen napoleońskich, toczyły się w Hiszpanii wojny domowe w latach 1833–1840, 1846–1849 i 1872–1876[16]. Nawet tak pobieżny rzut oka na

[14] Józef Dzierżykraj Morawski, *Literatura hiszpańska. Literatura hiszpańsko-ameryk., Literatura portugalska*, Nakładem Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1933, s. 893–894.

[15] Eugeniusz Górski, *Hiszpania a Europa jako problem*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 2008, t. 53, s. 238.

[16] Były to wojny wywołane przez ruch karlistów – ściśle konserwatywny prąd polityczny, odwołujący się do ideałów katolickich, którego cechą charakterystyczną był sprzeciw wobec nowożytnych ustrojów państwowych. Ruch był reakcją na wydarzenia dynastyczne w Hiszpanii w 1833 roku, kiedy to pretendujący do tronu Karol (Karol V Burbon) nieoczekiwanie został wydziedziczony, a tron zamiast jemu, przypadł Izabeli II. Obszerne studium karlizmu oraz wojen karlistowskich można znaleźć w: *Los Carlistas 1800–1876*, red. F. Rodríguez de Coro, Fundación Sancho el Sabio, Vitoria-Gasteiz 1991.

historię XIX wieku wystarcza, by mieć przed oczyma obraz Hiszpanii targanej wewnętrznymi niepokojami, której przeciętny mieszkaniec nie mógł być pewny jutra. Niepokoje skutkowały wzmacnianiem postaw konserwatywnych, narodowościowych, antyliberalnych.

W czasie silnego osłabienia państwa Hiszpania również jako imperium zaczęła tracić równowagę[17]. Rozpoczął się bolesny dla mocarstwa okres utraty kontroli nad kolonizowanymi terenami. Francusko – hiszpańskie animozje spowodowały, że Hiszpania musiała zacząć odstępować część swoich wysp na rzecz Francji i Anglii. Rozpoczął się także okres wyzwalania się kolonii spod kurateli mocarstwa. Hiszpania traciła posiadłości, ręce do pracy na rzecz imperium, zasoby kolonizowanych ziem i, a może przede wszystkim, splendor światowego mocarstwa. Ład, na którym budowano tożsamość narodową, zaczął tracić podstawy. Hiszpania mogła mianować się imperium już tylko z tytułu posiadania Kuby, Filipin, Puerto Rico, określonych terenów w Afryce i paru mniejszych wysp.

Kwestie edukacji prawie w całości leżały w gestii środowisk kościelnych. „Religia wiązała się nierozerwalnie ze sprawami edukacyjnymi, dziedziną o zasadniczym znaczeniu dla ludzi Oświecenia. […]. Wszelkie wysiłki zmierzające do zmodernizowania szkolnictwa wyższego, a było ich sporo, przynosiły mierne rezultaty przede wszystkim z braku odpowiednich środków finansowych, nielicznej wykwalifikowanej kadry profesorskiej, a także na skutek biernego oporu środowisk niechętnych reformom"[18]. Za wskaźnik postępu modernizacji kulturalnej i przemian w życiu intelektualnym może uchodzić powołanie do życia *Ateneo de Madrid* w 1835 roku[19]. U podstaw działalności tej instytucji legło założenie, że będzie ona funkcjonować jako „prywatne stowarzy-

---

[17] Szczegółowy spis hiszpańskich kolonii (*Index of Colonies and Dependiences – Spain*): http://www.worldstatesmen.org/COLONIES.html#Spanish (11.01.2011).

[18] Manuel Tuñon de Lara, Julio Valdeón Baroque, Antonio Domínquez Ortiz, *Historia Hiszpanii*, przeł. S. Jędrusiak, Universitas, Kraków 2007, s. 366.

[19] Ateneo de Madrid, *Historia*, http://www.ateneodemadrid.com/index.php/esl/El-Ateneo/Historia (18.09.20011).

szenie patriotyczne i literackie, gromadzące wszystkich uczonych, mające ułatwić wymianę idei i zbliżyć – poprzez zagraniczne czasopisma i dzieła – do poziomu rozwoju osiąganego w innych krajach”[20]. Odnotowuje się, że od 1841 roku zaczęła rosnąć liczba szkół. Ciekawostką jest informacja o działalności Alberta Listy, który założył *Colegio San Felipe Neri* w Kadyksie i realizował nowoczesne metody nauczania, w ramach których kładziono nacisk na stosowanie eksperymentu na lekcjach geografii, fizyki, chemii i przyrody[21]. Stopniowo atmosfera zaczęła sprzyjać rozwojowi życia intelektualnego, w którym decydujący głos w drugiej połowie XIX wieku zabrali hiszpańscy krauzyści.

Zwykło się uważać, że od krauzyzmu rozpoczyna się w Hiszpanii filozofia współczesna[22]. Historyk literatury, Ángel del Río, postawił tezę, że krauzyści powołali do życia studia filozoficzne w ogólności[23]. José Luis Abellán twierdził zaś, że od krauzyzmu rozpoczyna się okres renowacji filozofii hiszpańskiej[24]. W literaturze przedmiotu, głównie polskiej, spotyka się jednak twierdzenia, że „wszystkie usiłowania przedstawienia zarysu współczesnej myśli filozoficznej i kultury

[20] Inman Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional,* Cátedra, Madrid, 1997, s. 28. O swoich częstych pobytach w Ateneo pisał Tadeusz Peiper (1891 – 1969). Poeta w trakcie emigracji w Hiszpanii odnotował na przykład: „Dla Hiszpanów jest ta sala schroniskiem wolnego słowa. Mógł być w całym kraju ogłoszony stan oblężenia, wolności konstytucyjne mogły być zawieszone, wszelkie zgromadzenia mogły być zakazane, a mowy opozycyjne z największą surowością tępione – wszystkie te represje traciły moc u bram *Uczonego Domu*. Toteż ile razy w Hiszpanii nie wolno było mówić, mówiono w Ateneo. Mówiono wszystko, co było do powiedzenia. W sali zebrań. Z estrady. Głośno” (Tadeusz Peiper, *Azaña. W związku z rewolucją hiszpańską*, w: *O wszystkim i jeszcze o czymś. Artykuły, eseje, wywiady (1918–1939)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 352).

[21] Por. Manuel Tuñon de Lara, Julio Valdeón Baroque, Antonio Domínquez Ortiz, dz. cyt., s. 425.

[22] Por. Mieczysław Jagłowski, *O początkach współczesnej filozofii hiszpańskiej,* „Szkice humanistyczne. Kwartalnik Naukowy OSW”, 2002, nr 1–2, s. 61–67.

[23] Por. Ángel del Rió, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 2, przeł. K. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1972, s. 211.

[24] Por. José Luis Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Espasa Calpe, Madrid 1978, s. 65–66.

Hiszpanii rozpoczynają od grupy twórców i myślicieli określanych mianem Pokolenia '98"[25]. Choć dalej autor stwierdził, że tłem działań w Hiszpanii pod koniec XIX wieku był „swoisty panteizm filozofii C.F. Krausego" oraz, co z tego wynika, „myśl Pokolenia '98 nie zrodziła się w intelektualnej próżni", to ogólnie marginalizuje filozofię krauzyzmu, pozostając przy tezie o filozoficznym pionierstwie Pokolenia '98 w Hiszpanii[26]. Z kolei Stanisław Cichowicz głosił, że nestorem filozofii w Hiszpanii był José Ortega y Gasset, a wcześniejsze działania krauzysty Sanza del Río ocenił jako „daremne"[27]. Natomiast Krzysztof Polit twierdził, że „sytuacja hiszpańskiej myśli filozoficznej pod koniec XIX wieku była zatem nie najlepsza, myśl ta obracała się w kręgu jałowej erudycji i nie była ożywiana żadnymi nowymi prądami. Tak więc znano pisma Krausego, ale nie interesowano się już jego mistrzem – Kantem"[28]. Autor podał, że przed Ortegą jedynie Miguel de Unamuno zdołał w pewnym stopniu ożywić hiszpańskie życie intelektualne[29].

Przekonanie polskich badaczy ma swoje korzenie w popularnym sądzie Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), że Kant jest w Hiszpanii nieznany[30]. Teza Lutosławskiego nie była pierwszą tego typu. W 1799 roku Fryderyk Wilhelm von Humboldt (1767–1835) napisał w liście do Johanna Wolfganga Goethego, że „również w Madrycie jego [Kanta – przyp. B. K.] nazwisko jest co najmniej nieznane"[31].

[25] Adam Komorowski, *„Pokolenie 98". Niektóre problemy racjonalizacji klęski*, „Archiwum historii filozofii i myśli współczesnej", 1974, t. 20, s. 239.

[26] Por. tamże, s. 242.

[27] Por. Stanisław Cichowicz, *Ortega y Gasset albo pasja życia*, w: José Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 11.

[28] Krzysztof Polit, *Wstęp*, w: José Ortega y Gasset, *Rozmyślania o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 9.

[29] Por. Krzysztof Polit, *José Ortega y Gasset – Spaniard and European,* „Dialogue and Universalism. Spain, Poland and Europe", 2009, t. 19, nr 6–7, s. 49.

[30] Wincenty Lutosławski, *Kant in Spanien*, „Kant-Studien", 1897, nr 1, s. 218.

[31] Cyt. za: Juan Miguel Palacios, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós Editores, Madrid 2003, s. 116.

O tym, że Lutosławski raczej nie miał racji, można się przekonać, zgłębiając kantowski aspekt historii filozofii w Hiszpanii[32]. Wydaje się, że sąd Lutosławskiego nie powinien być intepretowany dosłownie, ani odczytywany w oderwaniu od szerszego kontekstu wypowiedzi filozofa. Należy pamiętać, że Lutosławski w Hiszpanii obracał się w kręgach związanych z Marcelino Menéndezem Pelayo (1856–1912) – radykalnym przeciwnikiem obecności zagranicznej filozofii w Hiszpanii. To mogło mieć wpływ na odpowiedzi, jakie Lutosławski uzyskał, pytając o Kanta w Hiszpanii, czy o wpływy Krausego[33]. Honoru dziewiętna-

[32] W hiszpańskiej literaturze od 1847 roku odnotowuje się ślady obecności myśli Kanta w Hiszpanii – poprzez wzmianki, cytaty, komentarze i fragmentaryczne przekłady, nawet po pełne tłumaczenie *Krytyki...* w 1873 roku z francuskiego (szczegóły w: Ibon Uribarri, *German Philosophy in Nineteeh-century Spain. Reception, Translation, and Censorship in the Case of Emmanuel Kant*, w: *The Power of the Pen. Translation and Censorship in Nineteeh-century Europe*, red. D. Merkle, C. O'Sullivan, L. van Doorskaer, M. Wolf, LIT Verlag, Münster 2010, s. 77–90). Polski mesjanista wiedział także, że w 1883 roku ukazało się hiszpańskie tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu* José del Perojo z niemieckiego oryginału (por. Wincenty Lutosławski, dz. cyt., s. 224–225 oraz Juan Miguel Palacios, *Kant en español*, „Logos. Annales del seminario de metafísica", 1974 nr 9, s. 197). Na marginesie warto jeszcze dodać, że za odrzuceniem radykalnej interpretacji tezy Lutosławskiego jakoby „Hiszpanie nie znali Kanta" przemawia lektura pism samych krauzystów. „Tak więc Kant jest artystą refleksji o rozumie" – pisał Francisco Giner de los Ríos (*El arte y las artes*, w: *Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid 1969, s. 22). Dodajmy, że w lutym 2012 roku stał się dostępny artykuł Doroty Leszczyny *Recepcje filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta w XIX-wiecznej Hiszpanii* (w: *Idea transcendetalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz, M. Soin, IFIS PAN, Warszawa 2011, s. 145–163). Teza oraz główne wnioski autorki przedstawione z perspektywy badań nad recepcją Kanta w dużej mierze zbiegają się z powyższymi spostrzeżeniami, poczynionymi z perspektywy historii filozofii hiszpańskiej. Pragnę zaznaczyć, że badając zagadnienie nie znałam wspomnianego tekstu, natomiast jego późniejsza lektura pozwoliła mi dodatkowo spojrzeć na problem przez proponowany przez autorkę pryzmat.

[33] Więcej o świadectwach znajomości i intelektualnej wymiany między Lustoławskim i Menéndezem Pelayo w: Beata Baczyńska, *Corresponsales polacos de Don Marcelino Menéndez Pelayo. Wincenty Lutosławski, Sofía Casanova de Lutosławski y Edward Porębowicz*, „Romanica Wratislawiensa. Acta Universitatis Wrativiensis", 1996, nr 41, s. 17–23.

stowiecznej filozofii w Hiszpanii bronili również hiszpańscy komentatorzy i wskazywali na wątłe podstawy wniosku Lutosławskiego[34]. Wobec tego, co powiedziano, pozostaje wziąć w nawias tezy o tym, że krauzyzm nie był filozofią, że przed Pokoleniem ’98 albo Ortegą nie było w Hiszpanii filozofii, między innymi dlatego, że skoro „nie znano Kanta", to być jej nie mogło. Przyjmujemy, że krauzyzm przebudził w Hiszpanii filozofię w sensie ścisłym. Krauzyści zainicjowali hiszpańską filozofię współczesną.

Działalność pierwszych krauzystów rozpoczęła się w latach czterdziestych XIX wieku, a najbardziej dynamiczny rozwój krauzyzmu jako filozofii oraz jako programu społecznego miał miejsce pod koniec wspomnianego stulecia. Wyczerpujące studium krauzyzmu mogłoby być przedmiotem osobnej pracy, bo rzetelne omówienie filozofii tego hiszpańskiego ruchu intelektualnego wymagałoby nawiązania między innymi do teorii prawa, polityki, etyki, a także do kwestii religijnych, wynikających z krauzystowskiej doktryny. Na przykład Elías Díaz uwzględnia pięć filarów hiszpańskiego krauzyzmu: racjonalizm harmonijny, myśl religijną krauzystów, liberalizm polityczny, społeczny organicyzm, ewolucjonizm i reformizm[35]. Przedmiotem zainteresowania w tej części pracy jest racjonalizm rozwijany przez krauzystów w Hiszpanii – kategoria rozumu, jej filozoficzne uwikłania, jej praktyczne wymiary oraz najważniejsze konteksty funkcjonowania owego racjonalizmu.

Zdaniem Adolfa Posady, filozofię hiszpańskiego krauzyzmu symbolizują trzy nazwiska, a są to kolejno: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), Julián Sanz del Río (1814–1869) i Francisco Giner de los Ríos (1839–1915)[36]. Tak podana kolejność nazwisk wyznacza porzą-

---

[34] Por. José Luis Villacañas Berlanga, *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*, Verbum, Madrid 2006, s. 16–18.

[35] Por. Elías Díaz, *La filosofia social del krausismo español*, Editorial Debate, Madrid 1989, s. 46–61.

[36] Por. Adolfo Posada, *Breve historia del krausismo español*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1981, s. 32.

dek prezentowania w niniejszej publikacji losów hiszpańskiego racjonalizmu w formie nadanej mu przez krauzystów. Zgodnie z tym źródeł tego racjonalizmu należy szukać w Niemczech, gdzie urodził się, żył i filozofował Krause.

Karl Ch.F. Krause i pierwotna postać jego filozofii

Teozof – iluminat[37], wyobcowany i zbyt wrażliwy na świat[38], „człowiek, który zracjonalizował mistycyzm"[39] – tak charakteryzuje się postać Karla Christiana Friedricha Krausego, ucznia między innymi Johanna Gottlieba Fichtego i Friedricha Wilhelma Schellinga. Ten niemiecki filozof, wywodzący się intelektualnie z idealizmu, przedstawiciel syntetyzmu w obrębie swej szkoły, choć wśród wielu był i nadal bywa znany jako jedynie komentator Kanta, to w Hiszpanii stał się symbolem intelektualnej reformy na miarę przewrotu. Za życia Krausego drukiem ukazało się dziewięć jego książek, między innymi: *Gruntlage des Naturrechts* (1803), *System der Sittenlehre* (1810), czy najistotniejsze dla filozofii hiszpańskiej *Das Urbild der Menschheit* (1811). W latach 1843–1900 pośmiertnie wydano jeszcze jedenaście dzieł tego filozofa.

Krause rozwinął system filozoficzny zwany panenteizmem. Sercem tego systemu jest założenie dotyczące natury świata, według którego świat jest częścią struktury boskiej. Bóg i świat to jedność, a zarazem zachodzi między nimi różnica. Sam filozof przedstawiał panenteizm w opozycji do panteizmu w ten sposób: „Panteizm uczy jednak, że wszyscy i wszystko jest Bogiem, i błędnie uważa Boga za całokształt albo produkt bytów na świecie, i za identycznego ze światem oraz świat jako identyczny z Bogiem, [...], podczas gdy on jest tylko podobny do

---

[37] Por. Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 894.

[38] Por. Enrique Menéndez Ureña, *Krause, educator de la humanidad. Una biografía*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991, s. 29.

[39] Cyt. za: Adolfo Posada, dz. cyt., s. 59.

Boga"[40]. Według Krausego świat nie może być tożsamy z Bogiem, bo boska esencja wykracza poza świat – Bóg jest podstawą i esencją świata, ale zarazem transcenduje świat, jest czymś więcej. Istota świata wyczerpuje się w Bogu, ale boska esencja wykracza poza świat, tworząc harmonię z Duchem, Naturą i Ludzkością[41].

Krause zakładał, że „filozofia jest wieczną autobiografią wiecznego rozumu, która prowadzi do prawdziwej sztuki życia, życia w organicznym związku z całością"[42]. Z uwagi na wewnętrzną precyzję i harmonijność tego systemu mówiono, że jest „teorią muzyczną wszechświata"[43]. Z tego samego powodu pisano, że „w Krausem odradza się Pitagoras"[44]. Według zamysłu filozofa, krauzyzm miał być systemem wiedzy, którego tezy odnoszą się do człowieka, społeczeństwa, państwa, prawa i wartości.

Rozum według Krausego jest siłą poznawczą, która pozwala zdobywać wiedzę o nieskończoności, o tym, co źródłowe, najwyższe (*lo supremo*), jednostkowe i globalne[45]. Rozum i natura stanowią filary rzeczywistości. Dzielą wszechświat na sferę rozumu (ducha) i sferę natury (materii, ciała)[46]. Według Krauzowskiej koncepcji cały świat pod-

---

[40] Cyt. za: Rafael V. Orden Jiménez, *La relación de intimidad del hombre con Dios. El panenteísmo de Krause*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Editorial Parteluz, Madrid 1999, s. 244–245.

[41] Por. Antonio Jiménez García, *El krausismo y La Instutucion Libre de Enseñanza*, Editorial Cincel, Madrid 1985, s. 57.

[42] Karl Ch.F. Krause, *Habilitación para la universidad de Jena. Disertación filosófico-matemática sobre la noción de filosofía y de matemática y su íntima conexión*, w: Rafael V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas de Krause. Con estudio preeliminar y notas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996 , s. 24.

[43] Adolfo Posada, dz. cyt., s. 59.

[44] Tamże.

[45] Por. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998, s. 561.

[46] Por. Ricardo Pinilla, *El pensamiento estético de Krause*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002, s. 67.

lega prawom harmonii, która następuje w wyniku kolejnych syntez. Naczelnym celem wszechrzeczy jest dążenie do panharmonii – najdoskonalszego z możliwych stanu istnienia. Dziedziny rzeczywistości są odzwierciedlane w naukach i filozofii. Krause zaprojektował hierarchię nauk filozoficznych w taki oto sposób:

a) filozofia natury (*Filosofia de la Naturaleza*, *Armónica de la Naturaleza*) jest połączona z matematyką;
b) filozofia rozumu (*Armónica de la Razón*) obejmuje naukę o prawie i zwyczajach;
c) filozofia „tego, co wolne i naturalne" (*La Armónica de lo libre y lo natural*) jako synteza rozumu i natury, której to odpowiadają nauki medyczne;
d) filozofia „tego, co wolne i naturalne" (*La Armónica de lo libre y lo natural*) jako synteza rozumu i natury na poziomie „natury piękna", czyli sztuki, łączy się z estetyką[47].

Rozum i natura na poziomie bytu ludzkiego odpowiadają duchowości i cielesności. Człowiek jest bytem jednoczącym (*un „ser-de-unión"*) duchowość i cielesność, realizuje się on w jedności z Bogiem[48]. Historia Ludzkości prowadzi do uniwersalnej harmonii, nad którą czuwa boska instancja. Ta sama harmonia wynika również z postępu, który integruje części w całość. Dobro jest wartością autoteliczną, a moralność ma charakter bezinteresowny. Społeczeństwo należy traktować jak organizm. Prawo nie powinno wyłącznie nadzorować i karać – ma ono za zadanie zaprowadzać i podtrzymywać ład; pełni rolę strażnika zasad życia społecznego. Podobnie celem polityki jest dążenie do harmonii poprzez reformy. Społeczeństwo powinno ciągle się doskonalić, a głównym środkiem rozwoju człowieka jest wiedza[49].

---

[47] Por. Rafael V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas...*, s. LII–LIII.

[48] Por. Gerhard Funke, *Karl Christian Friedrich Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir en el idealismo alemán*, w: *Reivindicación de Krause*, red. T. Rodríguez de Lecea, D. Koniecki, Fundación Friedrich Ebert, 1982, s. 27.

[49] Por. Mieczysław Jagłowski, *Hiszpański krauzyzm*, w: *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje, interpretacje, polemiki*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2009, s. 279.

System Krausego wpisywał się w idealistyczną tendencję do filozofowania o Ludzkości z założeniem, że ta zasługuje na wielkie „L", do poszukiwania wspólnego celu ludzkości – zgodnej latorośli boskiej, do oświeceniowej wiary w postęp i szeroko zakrojonego optymizmu poznawczego, w ramach którego zaufanie w możliwości ludzkiego rozumu i nadzieje wobec wiedzy były nieskażone intuicją, że z dobra może wyniknąć także zło, a pojedynczy człowiek nie musi czuć się powołany do służenia interesom ogółu. Krause był jednym z tych, którzy w przeddzień rozwoju nauk o społeczeństwie i człowieku, nie mając jeszcze zaplecza w postaci wiedzy o mechanizmach społecznych, jaką przyniosła socjologia, traktowali Ludzkość jako jednorodny byt, jako sumę jednostek, nie biorąc pod uwagę, że ludzkie zbiorowości rządzą się swoimi prawami. Tego rodzaju niewiedza stwarzała komfort, który pozwalał w intelektualnym spokoju tworzyć systemy wyznaczające ludzkim zbiorowościom cele, których te jednak, jak pokazuje historia, osiągać nie zamierzają, a nawet jeśli społeczeństwa podejmują się zadania dążenia do doskonałości, to zdecydowanie nie na zasadach wyznaczonych im przez niemieckich idealistów, w tym przez Krausego.

Trzeba przyznać, że współcześni Krausemu, którzy mieli okazję zapoznać się z jego systemem, pozostawali pod jego urokiem. „Jest to filozofia kompletna. Bóg, świat, ludzkość, wolność, zło, religia, prawo, istota, sztuka, moralność, życie, śmierć, epoki, ludzie, małżeństwo, naród, czas, wieczność, przeszłość i aktualny stan świata i gwiazd, funkcja filozofii: wszystkie te kwestie są podejmowane i rozwiązywane"[50] – wyliczał Henri Frédéric Amiel, szwajcarski filozof o 40 lat młodszy od Krausego. Fascynacja Amiela panenteizmem była na tyle silna, że twierdził on, iż czytając *Das Urbild der Menschheit* ma wrażenie, że ta książka jest najwspanialszą odpowiedzią na jego rozmyślania i potrzeby, że pozostaje on pod przemożnym wpływem Krausego bez względu na upływ czasu[51]. Kolejny zwolennik krausowskiego racjonalizmu, za-

[50] Adolfo Posada, dz. cyt., s. 59.

[51] Por. Henri Frederic Amiel, *Amiel's Journal*. przeł. H. Ward, Echo Library, London 2005, s. 52.

razem bezpośredni uczeń Krausego, propagator krauzyzmu w Belgii, Guillaume Tiberghien, pisał, że system racjonalizmu harmonijnego jest remedium na problemy współczesności, które wyleczy ludzkość z kryzysu i doprowadzi ją do etapu harmonijnej syntezy[52].

Krause pozyskał grono uczniów i sympatyków, z których część stała się aktywnie działającymi postaciami życia filozoficznego Europy XIX wieku. Do najbardziej znanych uczniów Krausego zalicza się Juliusa Ahrensa, Hermanna Karla von Leonhardiego, Heinricha Schrödera[53]. Warto nadmienić, że Bronisław Trentowski (1808 – 1869), filozof różnojedni, uważany był przez niektórych za „polskiego Krausego"[54]. Trzeba też pamiętać o Friedrichu Froebelu[55], którego słynne koncepcje pedagogiczne wynikały z założeń krauzyzmu i znacząco wpłynęły na edukacyjną działalność hiszpańskich krauzystów. Najbardziej znaczącą postacią z omawianego grona dla Hiszpanii był niewątpliwie Julián Sanz del Río, fundator hiszpańskiego krauzyzmu.

---

[52] Por. Antonio Jiménez García, *El krausismo y La Instutucion Libre de Enseñanza*..., s. 65–66.

[53] Więcej postaci wymienia i omawia: Enrique Menéndez Ureña, *El krausismo como fenómeno europeo*, w: *La actualidad del krausismo*..., s. 15–35.

[54] Sam Trentowski zwalczał ten pogląd. Znaczna część badaczy podtrzymuje opinię Trentowskiego i nie przyznaje Krausemu tak wielkiego wpływu na myśl polskiego uniwersalisty (por. Ewa Starzyńska-Kościuszko, *Bronisław F. Trentowski – „polski Hegel", „polski Schelling", czy „polski Krause"?,* „Filo-sofija", 2005, nr 1 (5), s. 133–136).

[55] Pedagogika Froebela wyrosła na bazie założeń o harmonijności rozumnego wszechświata. Froebel zastosował metafizykę Krausego w pedagogice. Skonstruował koncepcję rozwoju jednostki ludzkiej. W celu scharakteryzowania podejścia tego myśliciela do pedagogiki i edukacji podajmy fragmenty słów Froebela z tekstu zwanego *Listem do Krausego* (1828 r.), w którym pobrzmiewają echa krauzowskich tez o kondycji świata i człowieka: „Życie, wola, rozumienie muszą razem współgrać, tworzyć jednoczesny akord lub formować triadę harmonii ludzkiego życia, jego jeden ton, by zaraz zagrać następny, wzrastający ponad resztę. Jednak tam, gdzie te brzmienia są oddzielone lub nieharmonijne, tam tworzą dysonans, co aż nazbyt dobrze widać w codziennym życiu" (Friedrich Froebel, *Autobiography of Friedrich Froebel*, przeł. H.K. Moore, Echo Library, London 2007, s. 82).

Julián Sanz del Río i koncepcja racjonalizmu harmonijnego

Sanz del Río, filozof i prawnik, inicjator hiszpańskiego krauzyzmu, ze względu na osobowość porównywany był do Kanta. Mówiono o nim, że był wesoły i towarzyski, usposobienie miał nader życzliwe, a jednocześnie sam siebie traktował rygorystycznie. Nauka i natura były jego pasją[56].

W 1860 roku Sanz del Río przełożył z niemieckiego *Urbild der Menschheit* Krausego na hiszpański jako *Ideal de la humanidad para la vida*. Translacja była owocem wieloletnich badań nad filozofią niemiecką, które Sanz del Río zaczął w 1843 roku. Wtedy został wydelegowany przez ówczesnego ministra gospodarki, Alejandra Groizarda y Gómez de la Serna do Heidelbergu, do zgłębiania niemieckiej filozofii i literatury, a efekty studiów miały unowocześnić edukację w Hiszpanii[57]. Warto nadmienić, że podróż do Niemiec była finalnym etapem większej wyprawy. Najpierw hiszpański myśliciel odwiedził Paryż, gdzie między innymi poznał Victora Cousina. „Jeżeli chce pan filozofii dla rządu konstytucyjnego, proszę studiować moją filozofię"[58] – radził Sanzowi del Río ów francuski filozof i polityk, polecając dalej: „Jeżeli potrzebuje pan filozofii przystosowanej dla republiki bez duszy, bez Boga, bez prawa, proszę studiować filozofię markiza de Tracy; jeżeli chce pan filozofii przystosowanej do rządu absolutystycznego, proszę iść do domu markiza de Bonalda"[59]. Hiszpański poszukiwacz idei filozoficznych nie przystał na te propozycje, uznając, że potrzebuje systemu, który zapewni całościowe rozwiązania problemów swego kraju, a żaden z wymienionych nie wydawał się odpowiadać jego oczekiwaniom.

---

[56] Por. Adolfo Posada, dz. cyt., s. 51.

[57] Por. León Esteban Mateo, *El krausismo en España. Teoria y circunstancia*, „Historia de la educación. Revista interuniversitaria", 1985, nr 4, s. 97.

[58] Cyt. za: Teresa Rodríguez de Lecea, *El Krausismo español como filosofía práctica*, „Sistema. Revista de ciencias sociales", 1982, nr 49, s. 120.

[59] Tamże.

Następnie Sanz del Río odwiedził Brukselę, gdzie Ahrens utwierdził go w przekonaniu, że zarówno w podróży w jej sensie dosłownym, jak i w metaforycznym wymiarze intelektualnej wyprawy, Heidelberg i filozofia Krausego to znakomite cele. Także Leonhardi przekonywał Sanza del Río do krauzyzmu, o czym świadczy list do hiszpańskiego filozofa. W liście Leonhardi wymienia nazwiska intelektualistów, uczniów i sympatyków Krausego, z którymi polecał Sanzowi del Río spotkać się i podyskutować lub sięgnąć do ich pism[60].

Nawiasem mówiąc, trzeba pamiętać, że przekład Krausego według Sanza del Río nie był pionierską publikacją krauzystowskich treści w Hiszpanii. Pierwszym przejawem zainteresowania myślą Krausego w tym kraju było wydanie w 1841 roku *Curso de Derecho Natural de Ahrens*[61]. Zwykło się sądzić, że tę książkę Ahrensa z francuskiego przetłumaczył Ruperto Navarro Zamorano[62]. Niektóre źródła zwracają jednak uwagę, że tłumaczy tego dzieła w Hiszpanii było dwóch i ów często niesłusznie zapominany współtranslator to José Álvaro de Zafra[63].

Innym wydarzeniem, za sprawą którego krauzyzm stał się popularną, a następnie wiodącą orientacją intelektualną w Hiszpanii w drugiej połowie XIX wieku, chronologicznie wcześniejszym, niż przekład *Ideal de la Humanidad...* z 1860 roku, był wykład inauguracyjny wygłoszony przez Sanza del Río do studentów z rocznika akademickie-

[60] Por. Julián Sanz del Río, Enrique Menéndez Ureña, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes 1844–1869. Con introducción y notas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1993, s. 3–6.

[61] Dzięki tej pracy Sanz del Río, otrzymując polecenie wyjazdu do Niemiec, miał już wyobrażenie o systemie Krausego. Dlatego traktował pobyty we Francji i Belgii jako przystanki w drodze do Heidelbergu (por. Teresa Rodríguez de Lecea, dz. cyt., s. 120.)

[62] Por. Antonio Jimenéz García, *El ocaso del krausismo,* w: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, red. M. Garrido, N.R. Orringer, L.M.L. Valdés, M.M. Valdés, Cátedra, Madrid 2009, s. 67.

[63] Por. Rogelio García Mateo, *La relación Krause/krausismo como problema hermenéutico*, „AIH. Actas X", 1989, s. 1265 oraz Manuel Andrino Hernandez, *Navarro Zamorano y los orígenes del krausismo en España,* „Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)", 1986, nr 53, s. 75–77.

go 1857–1858 na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie. Ów wykład był w istocie pierwszą publiczną prezentacją krauzystowskiej doktryny. Słuchacze zostali zapoznani – mówiąc w największym skrócie – z utopijną wizją uniwersytetu jako *civitas scientae*, gdzie praca naukowa, podporządkowana misji służenia idei doskonalenia się Ludzkości, dokonuje się w atmosferze duchowej i intelektualnej harmonii[64].

Wśród filozoficznych nowin, jakie Sanz del Río zaszczepiał w hiszpańskim klimacie, przenosząc krauzyzm za Pireneje, znajdowała się koncepcja rozumu. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby nie to, że rozum jako idea filozoficzna dotąd w Hiszpanii nie miał racji bytu. Ponadto, w ówczesnej hiszpańskiej refleksji nie było mowy o inspiracjach z zewnątrz. Twórczość hiszpańskich animatorów życia kulturalnego była hermetyczna i niechętnie ulegała obcym wpływom. Tymczasem Sanz del Río, nie bacząc na przeciwności losu, w połowie XIX wieku zaproponował Hiszpanom racjonalizm, do tego racjonalizm o niemieckiej proweniencji.

Krauzystowska koncepcja rozumu nosi nazwę racjonalizmu harmonijnego (niekiedy można napotkać nazwę „racjonalny realizm"). Sanz del Río wyłożył istotę tej koncepcji następująco: „W filozofii opowiadamy się za racjonalizmem; nie za racjonalizmem wykluczającym, który neguje inne władze i źródła wiedzy z ducha, ale za racjonalizmem harmonijnym, ufundowanym na sprawiedliwej ocenie i sprawiedliwych relacjach wszelkich sił poznawczych ducha, jednak poddającym je pod względem formy i charakteru jednolitej i stałej regulacji rozumu"[65]. Rdzeń tej koncepcji stanowi teza, że rozum jest naczelną władzą ludzkiego poznania, a do tego jest to rozum współgrający z innymi kategoriami poznawczymi, pozwalający człowiekowi

[64] Por. Julián Sanz del Río, *Discurso pronunciado en la Universidad Central. Inauguración del año académico de 1857 a 1858*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/sanz/discurso.htm (12.06.2011).

[65] Julián Sanz del Río, *Racionalismo armónico. Definiciones y principios*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/racionalismo.htm(27.05.201).

rozwijać się zgodnie z jego naturą ku doskonałości. Harmonijny racjonalizm bazuje na założeniu o zgodnym współdziałaniu ludzkich władz poznawczych, przy jednoczesnym przyznaniu rozumowi prymatu, ale nie hegemonii.

Zdaniem Sanza del Río, władze ducha należy ocenić sprawiedliwie, nie popadając w dogmat, nie czyniąc żadnej z władz ograniczeniem dla innych. Oznacza to, że rozum uznaje się za czołową władzę poznania, której towarzyszą inne siły, pozwalające człowiekowi budować wiedzę. „Jakakolwiek wiedza, która byłaby nieosiągalna, nie dająca się rozumem uchwycić, byłaby obca, nieodpowiadająca rozumnej naturze ducha, jaka została stworzona i ustanowiona po wsze czasy przez Boga, którego wszystkie dzieła są czystą harmonią, współgraniem i ściśle dopasowanym wzajemnym związkiem – jest bowiem właśnie wiedzą”[66]. To, co nazywamy wiedzą, jest wynikiem współgrania intuicji, zmysłów i im podobnych władz pod zdecydowanym przewodnictwem rozumu. Rozum jest instancją kontrolującą, porządkującą, harmonizującą siły poznawcze oraz syntetyzującą wyniki poznania[67]. Ogólnie rzecz biorąc, koncepcja rozumu harmonijnego na tle innych racjonalnych filozofii pozwala osiągnąć szczególne korzyści – pisał Sanz del Río w swym pierwszym liście do Joségo de la Revilla[68]. Owe korzyści wynikały z cech rozumu harmonijnego, wśród których były: antydogmatyzm, integracja z innymi władzami poznawczymi, teleologiczna wizja dziejów ludzkości, akcent na poznawcze potrzeby ludzkie, zaufanie w ludzkie możliwości. Przyjrzyjmy się im pokrótce.

Harmonijny racjonalizm zakłada antydogmatyzm. Rozum jest nadrzędny względem tradycji, autorytetów, w tym treści religijnych. Tego rodzaju myślenie o wiedzy było w tamtych czasach Hiszpanii wyjątkiem. Rozum według krauzystów pozwala człowiekowi osiągnąć status istoty wolnej, która ufając w to, że poznawanie świata niesie wystar-

---

[66] Tamże.

[67] Por. tamże.

[68] Julián Sanz del Río, *Cartas inéditas de J. Sanz del Río publicadas por D. Manuel de la Revilla*, Casa Editorial de Medina y Navarro, Madrid 1876, s. 17.

czającą do życia prawdę o rzeczywistości, czyni człowieka podmiotem na tyle samodzielnym, że może on, a nawet powinien, zrezygnować z przyjmowania twierdzeń na zasadzie autorytetu, bez uprzedniego samodzielnego rozważenia sprawy. Na przykład hierarchowie kościelni, uznane sławy nauki, persony życia politycznego i inne możliwe instancje pośredniczące w ludzkim poznawaniu świata nie powinny, zdaniem krauzystów, zamykać człowiekowi drogi do osobistej refleksji, formułowania własnych sądów i głoszenia swoich wniosków.

Tradycje koncepcji rozumu wywodzące się z oświecenia, wraz z współcześnie rozwijanymi racjonalizmami, przyzwyczajają do myślenia o *ratio* jako o determinancie kondycji ludzkiej w całości. Chcąc dotrzeć do istoty koncepcji racjonalizmu harmonijnego, należy porzucić tę interpretację. Krauzystowski racjonalizm stanowi umiarkowaną wersję racjonalizmu, w której choć rozum spośród innych władz poznawczych zyskuje pierwszeństwo, to przenigdy nie obejmuje on poznawczego jednowładztwa. Rozum jest dominującą władzą, ale ta dominacja nie jest opresyjna wobec intuicji, uczucia, wyobraźni i innych możliwych środków poznawczych dostępnych człowiekowi. Rozum przewodzi epistemicznym procesom – reguluje je, kontroluje – ale nie uzurpuje sobie praw tyrana w obliczu wielości władz poznawczych człowieka[69]. Tym samym ów racjonalizm nie był propozycją ściśle epistemologiczną. Stanowił raczej szeroko zakrojony projekt metafizyczno-antropologiczny, w ramach którego usiłowano zdefiniować człowieka i jego możliwości w jak najbogatszym ujęciu.

Koncepcja harmonijnego racjonalizmu ma charakter teleologiczny – rysuje plan i cel rozwoju człowieka, Ludzkości, nauki, dziejów. Harmonijność funkcjonuje jako nadrzędna cecha rzeczywistości, jako zasada doskonaląca wszechświat, wręcz jako przeznaczenie wszechrzeczy. Ta forma racjonalizmu opiera się na wierze w ład, zaufaniu wobec rozumu, który dzięki umiejętności harmonizowania przeciwności w sensie heglowskim, jawi się jak starogrecki *Logos* zasadą wszechświata. Zdaniem Sanza del Río historia pokazuje, że Ludzkość ma ten-

[69] Por. Julián Sanz del Río, *Racionalismo armónico...* (27.05.2011).

dencję harmonijną – dąży do stanu racjonalnej harmonii, a jej dotychczasowe etapy rozwoju podlegają zaprojektowanemu przez Krausego modelowi postępu. Na przykład historia filozofii świadczy o tym, że dotychczas rozwijane systemy były mniej lub bardziej udanymi próbami zbliżenia się do ideału harmonii, przy czym można je podporządkować dwóm etapom – dualizmowi i panteizmowi – poprzedzającym najdoskonalszą, bo harmonijną, fazę dziejów[70].

Obecne w pismach Sanza del Río tezy o tym, że „rozum, jak powiedzieliśmy, może poznawać rzeczywistość”[71] oraz „myślenie jest zdolnością lub całą formą działania ducha. Ta aktywność kieruje się i dąży ku poznawaniu, dlatego nie przerywa, ani nie ustaje w wątpieniu […]. Jest aktywnością u swych podstaw naturalną i spontaniczną […]”[72] wniosły zasadniczą zamianę w pojmowanie ludzkich możliwości w dziewiętnastowiecznej Hiszpanii. Rozum okazał się władzą, ludzką właściwością, której działalność przynosi konkretne efekty. Takie pojmowanie rozumu wprowadziło nową jakość do hiszpańskiej refleksji. Zyskało zarówno zwolenników, jak i przeciwników, których argumenty, wzajemne spory i dyskusje kształtowały rozwój filozofii w Hiszpanii końca XIX i początku XX wieku.

Fenomen racjonalizmu harmonijnego w Hiszpanii i związane z nim kontrowersje

Koncepcja harmonijnego racjonalizmu wyłożona przez Sanza del Río wywołała kontrowersje, których echa rozlegały się w dyskusjach hiszpańskich intelektualistów jeszcze długo po pierwszych publicz-

[70] Por. Julián Sanz del Río, *Generación de los sistemas filosóficos en el espíritu humano. Su clasificación,* http://www.filosofia.org/hem/186/ibe/t01p010.htm (11.09.2011).

[71] Tamże.

[72] Julián Sanz del Río, *Doctrinal de psicologia, lógica y ética, Parte segunda. Lógica*, Imprenta de F. Martinez García, Madrid 1863, s. 12–13.

nych prezentacjach krauzystowskiej doktryny. „Zuchwała", „zdegenerowana" i „złudna" doktryna krauzyzmu podzieliła hiszpańskich intelektualistów. Z jednej strony Sanz del Río pozyskał grono uczniów i kontynuatorów, których nakładem pracy zaprowadzano w Hiszpanii w ciągu kolejnych dziesięcioleci nowy ład. Z drugiej zaś strony znaczna część hiszpańskich elit nie godziła się na krauzyzm i właściwy mu racjonalizm. Antonio Heredia Soriano wyliczał: „Juan Manuel Ortí y Lara z nurtu neoscholastyki, markiz de Orovio z Ministerstwa Gospodarki, markiz de Zafra z rektoratu madryckiego uniwersytetu, a z czasopism *Pensamiento Español* byli najgroźniejszymi wrogami powstającego hiszpańskiego krauzyzmu"[73]. Ponadto krauzyści ściągnęli na siebie gniew kościelnych autorytetów. Dość wspomnieć, że *El Ideal de la Humanidad de la vida* znalazł się w 1865 roku na watykańskiej liście ksiąg zakazanych[74]. Na *Index Librorum Prohibitorum* znalazły się także powyżej cytowane *Cartas inéditas de J. Sanz del Río publicadas por D. Manuel de la Revilla*.

Marcelino Menéndez Pelayo, współczesny omawianym krauzystom historyk i krytyk literacki, podważał w swoich pracach wartość i sens krauzyzmu, nie przebierając w słowach. Jego zdaniem Sanz del Río, ten „ciemny sofista" i „sekciarz", stał się krauzystą przez przypadek, ignorancję i „intelektualne lenistwo", bo tylko on mógł „przymknąć oczy na niesamowitą różnorodność niemieckiej kultury" i zająć się pierwszą lepszą filozofią, którą w tym wypadku był system Krausego[75]. Menéndez Pelayo był zadeklarowanym obrońcą hiszpańskości, cieszył się autorytetem wśród uczonych, a jego słowa, z drobnymi wyjątkami[76], zyskiwały

[73] Antonio Heredia Soriano, *El krausismo español,* http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/introd.htm (8.06.2011).

[74] Por. Heleno Saña, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, Almuzara, Kordoba 2007, s. 162.

[75] Por. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, La Editorial Católica, Madrid 1978, s. 568.

[76] Mowa o opinii Juliana Święcickiego: „Naciągane wywody sfanatyzowanego Menendesa de Pelayo, który w swojej *Ciencia Española* usiłuje za *pomocą bibliografii* dowieść, że Inkwizycya rozwojowi nauk nie przeszkadzała, nikogo nie prze-

posłuch[77]. Krytyka spod pióra Menéndeza Pelayo odbiła się szerokim echem w literaturze, stając się na długo podstawą niepochlebnej opinii o filozoficznej jakości krauzyzmu. Na przykład wspominany już Wincenty Lutosławski powołując się na pisma Menéndeza Pelayo, prezentował niechętną postawę wobec Sanza del Río, zarzucając mu używanie niezrozumiałej retoryki[78].

W polskiej literaturze hispanistycznej z lat trzydziestych XX wieku hiszpański krauzyzm oceniano w taki sposób: „Dlaczego zdołał się w Hiszpanji wybić ów Krause, nieznany uczeń Schellinga, którego niezwykle mglisty styl jest nawet dla mózgownicy niemieckiej orzechem twardym do zgryzienia? Rzecz miała się, jak następuje: Około r. 1843 rząd hiszpański, posłyszawszy, że w Niemczech szerzą się nauki okultystyczne, postanowił uprzystępnić je swoim poddanym. Pragnął, widać, w ten sposób przerwać jakoś umysłową stagnację i podnieść stan oświaty w kraju do poziomu Francji. Lecz komuż powierzyć delikatną misję zaczerpnięcia pokarmu duchowego z nowych źródeł? Wybór padł na señora kastylijskiego, dziwaka i mistyka, który jednak znany był zarówno ze swej pobożności, jak i prawowierności. Sanz del Río (1814–1869) – tak się nazywał ów jegomość – był najmniej odpowiedni dla powierzonej mu misji. [...]. Sanz del Río w wędrówce po światło udał się najpierw do Paryża, lecz z wykładów Cousina w Sorbonie wyniósł tylko przekonanie, że eklektyzm jest fi-

konają. Tu dodamy tylko, że ten uczony miał odwagę wznieść publicznie toast na cześć «Hiszpanii inkwizycyjnej»" (Edward Porębowicz, Julian Adolf Święcicki, *Dzieje literatury powszechnej z illustracyami*, t. 3, Nakład S. Lewentala, Warszawa 1890, s. 185).

[77] „Menéndez nie bronił dostępu do Hiszpanji obcym prądom: był gorącym wielbicielem Horacego, cenił też bardzo Heinego, zachwalał w swych dziełach mądrość żydowskich filozofów i piękno żydowskiej poezji. Marzył jednak o odbudowaniu Hiszpanji na dawnych fundamentach i w tym anachronizmie przejawia się cały jego romantyzm. Jak w swoim czasie Erazm z Rotterdamu, tak w końcu XIX wieku wywarł wielki wpływ na swoje pokolenie" (Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 955).

[78] Por. Wincenty Lutosławski, dz. cyt., s. 224.

lozofją dla kobiet. Na dalszych etapach swej podróży w Brukseli, potem w Heidelbergu, nieszczęśliwa gwiazda rzuciła go w objęcia kilku adeptów Krausego, którzy przedstawili mu krauzyzm jako ostatnie słowo nowoczesnej myśli. Mętny umysł Hiszpana pociągnęła mglistość tej doktryny. Zaniechawszy dalszych poszukiwań, jął zagłębiać się w krauzyzmie […]. Nie potrzebował już wyrabiać sobie zdania o rozlicznych systemach i przejawach myśli niemieckiej. Nie chciał słyszeć o Heglu, Schellingu, Schopenhauerze, zwłaszcza że jego przyjaciele krauzyści zalepiali mu uszy woskiem, aby śpiew innych syren filozofji nie odwrócił go od *czystej kontemplacji harmonizmu*. Po powrocie do kraju jął szerzyć nową doktrynę, a jako profesor filozofji w Madrycie, wychował w duchu Krausego tę generację, która stworzyła rewolucję ’68 roku”[79]. W ramach komentarza tego nieco przydługiego, ale bardzo cennego cytatu zauważmy, że Morawski nie do końca miał rację w swej krytyce. Źródła wskazują, że Sanz del Río studiował nie tylko krauzyzm, ale też na przykład heglizm. Świadectwa lektury Hegla oraz namysłu nad nią znajdujemy w liście opubli-

---

[79] Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 894. Dalej czytamy: „Hiszpańscy krauzyści tworzyli nie tylko szkołę filozoficzną; stali się sektą, lożą, towarzystwem wzajemnej pomocy. Odznaczali się wyrazem twarzy pełnym afektacji, mową pełną sentencji i długim surdutem, byli chmurni i patetyczni. Stworzyli nieznośny żargon filozoficzny. Sanz del Río był najpotworniejszym pisarzem, jaki kiedykolwiek kaleczył mowę ludzką. [...]. Śmierć Sanza del Río (1868) i jego następcy Fernanda de Castro (1874) wywołała wprawdzie popłoch w szeregach krauzystów, lecz dopiero rozwój pozytywizmu, do którego przeszedł i Salmerón – oraz ataki Menéndeza Pelayo zadały cios śmiertelny *systemowi*. Krauzyzm, który zresztą w Hiszpanji uległ pewnej metamorfozie, miał i swoje dobre strony. Surowa etyka krauzowska, kładąca wielki nacisk na kształcenie woli i charakteru, połączona z pewną dozą mistycyzmu, odpowiadała aspiracjom Hiszpanów, wychowanych na tradycjach Seneki, Erazma, Vivesa. Krauzyzm był odkryciem Hiszpanji przez Hiszpanów powracających z zagranicy do kraju” (tamże, s. 894–895). Morawski, podzielając poglądy Menéndeza Pelayo o działalności Sanza del Río, nie uważał, by działalność uczniów hiszpańskiego nestora krauzymu wymagała równie ostrej krytyki. Romanista w superlatywach wypowiadał się o Franciscu Ginerze de los Ríos i Wolnej Wszechnicy Nauczania (por. tamże, s. 958).

kowanym przez Manuela de la Revilla, skierowanym przez Sanza do Francisca de Paula Canalejasa[80].

Innym razem kolejny krytyk, którego nazwisko nie zachowało się w pismach, twierdził na kartach tekstu *Jurisprudencia*, że krauzystowski racjonalizm przewijający się przez wspominany powyżej *Curso de Derecho Natural de Ahrens*, jest jednym wielkim błędem, prowadzącym niechybnie ku anarchii w społeczeństwie, ku ateizmowi i zanikowi moralności[81]. Bogatą w argumenty krytykę Krausego oraz krauzystowskiej koncepcji panenteizmu, wyłożoną przez Sanza del Río, przedstawił Juan Manuel Orti y Lara. Zdaniem tego neoscholastyka, hiszpański panenteizm to „niemiecka sofistyka", opierająca się na błędach logicznych i pomyłkach w tłumaczeniu z niemieckiego na hiszpański, zaś zwolennicy krauzyzmu padli ofiarą swej naiwności[82].

Współcześnie niektórzy badacze dzieł hiszpańskiego nestora krauzyzmu proponują sceptycznie podchodzić do twórczości Sanza del Río z przyczyn, powiedzmy, merytoryczno-warsztatowych. Na przykład Alberto Sánchez stawia pytanie o to, czy prace Sanza del Río są twórcze. Czy dzieła hiszpańskiego prekursora krauzyzmu po głębszej analizie mogą okazać się tylko tłumaczeniem lub interpretacją pozbawioną twórczych elementów?[83] Tę sprawę usiłuje się rozstrzygnąć, ale – jak dotąd – nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Po głębszych badaniach teoretyków uznano, że publikacja Sanza del Río była tłumaczeniem

[80] Por. Julián Sanz del Río, *Cartas inéditas de J. Sanz del Río publicadas...*, s. 103–109.

[81] Por. Ryszard Gaj, *Dlaczego Krause? Wokół źródeł nowoczesnej Hiszpanii*, w: *Wyjaśniać i rozumieć*, red. M. Kowalska, R. Poczobut, B. Kuźniar, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 276–277.

[82] Por. Juán Manuel Ortí y Lara, *Krause y sus discípulos convictos de panteismo*, Imprenta de Tejado a cargo de Rafael Ludeña, Madrid 1864, http://books.google.pl/ebooks/reader?id=vJrly_Vr5OEC&hl=pl&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PA3 (14.12.2011).

[83] Por. Alberto Sánchez, *Sanz del Río y el Krausismo español*, „Cuaderno de Materiales", 1996, nr 1, http://www.filosofia.net/materiales/num/numero1.htm#sanz (11.06.2011).

w pełnym sensie tego słowa, zawierającym autorskie interpretacje *Urbild der Menschheit* lub nawet zupełnie innego dzieła Krausego[84]. Warto dodać, że inny historyk, Antonio Jiménez García, nie ma wątpliwości co do tego, czy *Ideal de la Humanidad de la vida* jest tylko tłumaczeniem, czy nie jest. Książka stanowi adaptację myśli Krausego, nie surowy przekład, twierdzi komentator, bo przedsięwzięciu Sanza del Río przyświecał cel różniący się od tych, które z reguły są realizowane przez tłumaczy. Fakt, że praca Sanza del Río była tłumaczeniem czy też wariacją na temat dzieła Krausego, nie powinien ujmować *Ideal de la Humanidad*... wartości. Hiszpańskim nestorem krauzyzmu kierował zamiar podniesienia poziomu życia intelektualnego w Hiszpanii[85]. Efekty działalności krauzystów inspirowanej treściami książki, o której mowa, przerosły z czasem nawet pierwotne zamiary, wywierając silny wpływ na rozmaite dziedziny życia w Hiszpanii.

Pomimo mniej czy bardziej konstruktywnej krytyki pod adresem krauzystów, niechęci tradycyjnie zorientowanych intelektualistów czy grup odmiennych ideowo, krauzyści zdziałali tyle, że historycy idei wystawili im ocenę reformatorów i innowatorów życia filozoficznego w Hiszpanii XIX i początku XX wieku. Ani mało obiektywna krytyka spod pióra Menéndeza Pelayo, ani emocjonalne reakcje środowisk tradycjonalistycznych w Hiszpanii nie miały takiej mocy, by odebrać dopiero co przebudzonej filozofii koncepcję racjonalizmu, ani by powstrzymać krauzystów przed realizacją obranych celów, a do tych należał zamiar przeniesienia koncepcji harmonijnego racjonalizmu w praktykę.

---

[84] Por. Mieczysław Jagłowski, dz. cyt., s. 284–285.

[85] Por. Antonio Jiménez García, *El krausismo y La Instutucion Libre de Enseñanza…*, s. 80.

2. Działalność racjonalistów harmonijnych, jej wymiary i efekty

Krauzyzm rozwijał się w Hiszpanii etapami. Za Antoniem Heredią Soriano można wymienić kolejno:

a) etap początkowy – założenie i zakorzenienie myśli krauzyzmu w Hiszpanii (1854–1868);
b) etap rozkwitu i słabnięcia siły myśli krauzyzmu (1868–1875);
c) etap przemian i wzmocnienia instytucjonizmu (1875–1881);
d) etap ekspansji i owocnej działalności instytucjonizmu (1881–1936);
e) etap emigracji (1939–1975)[86].

Można przyjąć również prostszy model historii hiszpańskiego krauzyzmu, według którego wyróżnia się dwa główne etapy. Pierwszy okres wyznacza się od 1854 roku (Sanz del Río objął katedrę na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie) do 1869 (śmierć Sanza del Río) lub, według niektórych źródeł, do 1875 roku (restauracja monarchii Burbonów). Drugi okres natomiast trwał od 1875 do 1915 (śmierć Ginera de los Ríos) lub 1917 roku (śmierć Gumersindo de Azcárate)[87]. Niektórzy komentatorzy uważają, że w tym drugim okresie krauzyzmu zanikła jego doktrynalna jednorodność. Idee rozproszyły się i uległy przemianom w pismach poszczególnych myślicieli, ale mimo tego ruch krauzystów – instytucjonalistów nadal można było charakteryzować za pomocą wspólnych haseł. Tymi zaś były niezmiennie: duch harmonijności, kult nauki oraz moralizm[88], czy – inaczej mówiąc – głęboka powinność etyczna.

Badacze, którzy mierzyli się z zadaniem wymienienia nazwisk i dokonań uczniów i kontynuatorów Sanza del Río, przyznawali, że nie jest ono proste, bo trudno jest wymienić wszystkich – było bar-

---

86 Por. Antonio Heredia Soriano, dz. cyt. (8.06.2011).

87 Por. Mieczysław Jagłowski, dz. cyt., s. 284–286.

88 Por. Elías Díaz, *De la institución a la constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, Editorial Trotta, Madrid 2009, s. 26.

dzo wielu zarówno bezpośrednich studentów, jak i pośrednio inspirujących się krauzyzmem intelektualistów. Z tego powodu stosuje się rozmaite teoretyczne zabiegi, które mają wytłumaczyć wybiórczość prezentacji nazwisk studentów prekursora krauzyzmu w Hiszpanii. Na przykład można klasyfikować postacie hiszpańskiego krauzyzmu pod względem pokoleń. Przyjmując to kryterium za Antoniem Jimenezem García, wypada wymienić dwa pokolenia. Pierwsze stanowią myśliciele urodzeni w latach 1832–1835 (Fernando de Castro, Francisco Fernández y González, Francisco de Paula Canalejas, Federico de Castro, Valeriano Fernandez Ferraz, Vincente Romero Girón, Miguel Carmona). Byli to intelektualiści, którzy w momencie zetknięcia się z opracowywanym przez Sanza del Río racjonalizmem, byli intelektualnie i życiowo dojrzali, często w tym samym wieku, co ów propagator myśli Krausego. Drugie pokolenie uformowało się z urodzonych w latach 1837–1842 studentów Sanza del Río. Byli wśród nich: Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárte, Rafael María de Labra, Juan Uña, Segismundo Moret, Alfonso Moreno Espinosa, Romualdo Alvarez Espino, Luis Hermida, José María de Maranges, Tomás Romero de Castilla. Na podstawie tego rozróżnienia konstruowano kolejne, dzieląc krauzystów na przykład na zwolenników lewicy i konserwatystów[89]. Z kolei Juan López Morillas zaproponował podział na trzy generacje krauzystów, które mają być wyznaczane nazwiskami: 1) Julián Sanz del Río, 2) Francisco Giner de los Ríos, 3) Urbano González Serrano[90]. Innym kryterium klasyfikacji intelektualistów należących do szkoły Sanza del Río jest przynależność do ośrodka akademickiego, a więc rodzaj podziału terytorialnego. Kierując się tą zasadą, można wymienić ośrodki w Madrycie, Sewilli i Andaluzji, Walencji i Oviedo[91].

---

[89] Por. Antonio Jiménez García, dz. cyt., s. 103–104.

[90] Por. Juan López Morillas, *Krausismo. Estética y literatura*, Lumen, Barcelona 1990, s. 7.

[91] Por. Antonio Jiménez García, dz. cyt., s. 106–111.

Krauzyści, a wśród nich sam Sanz del Río, zaprzeczali, jakoby istniała hiszpańska szkoła krauzyzmu[92]. Obstawali przy tym, że nie stanowią jednorodnej grupy, którą można by było zunifikować określeniem „szkoła". Niestety, nie sposób respektować owego życzenia hiszpańskich intelektualistów, bo choć należy zauważać różnice między koncepcjami poszczególnych krauzystów i pamiętać o tym, że duch krauzyzmu inspirował do rozmaitych działań w sferze nauki i edukacji, to uciekanie przed nazwaniem krauzystów grupą byłoby sztucznym zabiegiem. Nie ma wystarczającyh powodów ku temu, by rezygnować z przeświadczenia, że krauzyzm stanowił mniej lub bardziej jednorodną formację. Warto jednocześnie pamiętać o tym, że krauzyzm miał charakter ruchu intelektualnego, znamiona trudnego do uchwycenia jednoznacznymi pojęciami sposobu myślenia, działania i życia.

Badacze historii zwracają uwagę na to, że niesłychanie pomyślnie i twórczo dokonała się recepcja elementów myśli Krausego w kraju, w którym od lat inna inspiracja z zewnątrz, do tego myśl o racjonalnej orientacji, nie miała szans na rozwijanie się. Odpowiedź na pytanie, dlaczego hiszpański krauzyzm był możliwy, prawdopodobnie tkwi w naturze hiszpańskiej mentalności, która od XVI wieku wykazywała cechy mistyczne, etykę wyrosłą z senekizmu oraz obecność doktryny chrześcijańskiego humanizmu[93]. Część ekspertów twierdzi jednak, że rola intelektualnych tradycji jest przeceniana i sukces krauzyzmu w Hiszpanii miał inne źródła. Tymi zaś miałyby być ideały głoszone przez krauzystów w sferze politycznej, odnoszące się do „zasad porządku społecznego opartego na własności prywatnej"[94]. Szukając racji, dla których hiszpańska kultura zaadoptowała krauzyzm, warto pamiętać, że ówcześni intelektualiści zauważali, że hiszpańska nauka i filozofia odstają od panujących w Europie standardów. Na przykład Navarro Zamorano, wspominany tłumacz pierwszego dzieła Krausego, które pojawiło się w języku hiszpańskim, twierdził *explicite*, że podjął się

92 Por. tamże, s. 101–102.

93 Por. Mieczysław Jagłowski, dz. cyt., s. 282.

94 Por. Ryszard Gaj, dz. cyt., s. 291.

owego tłumaczenia po to, by wzbudzić naukowego ducha w Hiszpanii, rozpocząć intelektualną emancypację w kraju i sprawić, by Hiszpanie zabierali głos w poważnych, intelektualnych debatach prowadzonych w świecie[95]. Część hiszpańskich myślicieli oraz decydentów starała się tak kreować życie naukowe od połowy XIX wieku, by unowocześnić edukację i naukę w Hiszpanii. Można zatem powiedzieć, że popularyzacja krauzyzmu była wspomagana odgórnie – decyzją liberalnie, proeuropejsko zorientowanych osób odpowiedzialnych za naukę w kraju na poziomie rządowym. Wystarczy przypomnieć, że Sanz del Río wyjechał z kraju w celu zbierania doświadczeń, wiedzy i materiałów mających później służyć rozwojowi hiszpańskiej edukacji z polecenia ministerstwa gospodarki. Pamiętajmy jednak, że tylko niektórzy kreatorzy hiszpańskiej polityki w przedstawianych czasach byli zwolennikami tego rodzaju modernizacji w kraju, o czym świadczy żarliwa dyskusja przeciwników krauzyzmu z jego zwolennikami.

Krauzyści mieli reformatorskie ambicje i one kierowały działalnością uczniów Sanza del Río na przestrzeni czasu od wydania *Ideal de la Humanidad para la vida* po zmierzch lat trzydziestych XX wieku. Krauzyzm w Hiszpanii od początku był filozofią zaangażowaną w sprawy społeczne – zarówno w sferze założeń kreujących wielką politykę, jak i w sprawach życia codziennego. Sam Sanz del Río pisał, że jednym z motywów jego pracy nad *El Ideal de la Humanidad...* była społeczna misja[96]. Adaptacja dzieła Krausego ma służyć celom życia społecznego, a filozofia krauzyzmu w Hiszpanii posiada głęboki wymiar praktyczny – twierdził hiszpański prekursor. Wyłożona na kartach pierwszego hiszpańskiego dzieła w duchu krauzyzmu doktryna łączy w sobie cechy filozofii praktycznej, indywidualnej i społecznej[97]. W krauzyzmie wyrażała się nadzieja pokładana w możliwościach Ludzkości, rozumu i w porządku świata. Praca, którą zwolennicy Krausego w Hiszpanii

[95] Por. Antonio Jiménez García, dz. cyt., s. 62–63.

[96] Por. Krause/Julián Sanz del Río, *El Ideal de la Humanidad para la vida*, Ediciones Orbis, Barcelona 1986, s. 37–42.

[97] Por. Antonio Jiménez García, dz. cyt., s. 80–81.

postulowali wykonać, dotyczyła nowej definicji wiedzy naukowej, nowej koncepcji człowieka i kosmosu oraz założenia o możliwości zgodnego funkcjonowania Ludzkości[98]. Nowa koncepcja człowieka miała być realizowana za pomocą edukacji.

Wpływ racjonalizmu harmonijnego na edukację w Hiszpanii

Choć filozofowie często chcą zmieniać świat, a przynajmniej tak deklarują, nie jest im łatwo pokonać dystans między słowem a czynem – przestrzeń pełną mniej lub bardziej zasadnych wątpliwości. Historia filozofii hiszpańskiej pokazuje, że rozbrat filozoficznej teorii z życiową praktyką nie musi być regułą. Racjonalizm harmonijny wykazywał między innymi stabilną inklinację praktyczną i to z jej przyczyny stał się ów racjonalizm założeniem, fundującym wiele działań prospołecznych.

Racjonalizm harmonijny bazował na założeniach odnoszących się do rozmaitych sfer ludzkiego życia. Z powstałych na jego bazie tez wyrosła koncepcja społeczna, w ramach której sformułowano zasady pedagogiki i edukacji. Liderem w tym zakresie był Francisco Giner de los Ríos, uczeń Sanza del Río, symbolizujący swoją osobą sukces doktryny krauzyzmu na polu reformy edukacyjnej. Giner de los Ríos bywał zwany hiszpańskim Sokratesem, a także „świeckim świętym". Wyłożył swoje poglądy i koncepcje w wielu książkach, szkicach i artykułach, wśród których są między innymi: *Lecciones sumarias de psicología*, *Estudios jurídicos y políticos*, *Estudios sobre educación*, *Educación y enseñanza*, *La persona social*, czy *Pedagogía universitaria*. Tłumaczył z niemieckiego i włoskiego na hiszpański dzieła filozoficzne (np. *La filosofía alemana desde Kant* Richarda Falckenberga, 1906) oraz lite-

[98] Por. Juan López Morillas, Frances M. López Morillas, *The Krausist Movement and Ideological Change in Spain 1854–1874*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 3.

raturę piękną (książki Edmunda De Amicisa). Był aktywny nie tylko w filozofii, ale działał też na polu pedagogiki i edukacji. Jako absolwent prawa został wierny sprawom jurysdycznym. Tym ostatnim aspektem nie będziemy jednak się zajmować z uwagi na inny cel niniejszej pracy.

W centrum zainteresowań Ginera de los Ríos znajdował się człowiek, zaś celem było kształtowanie go w sensie edukacyjno-wychowawczym. Zatem, gdy Sanzowi del Río przyświecał cel kulturalnej modernizacji Hiszpanii w sensie filozoficznym, naukowym, ponadjednostkowym, to jego wybitny student zamierzał reformować Ludzkość „oddolnie", z poziomu jednostki i jej osobowości. Ginera, podobnie jak Sokratesa, interesował konkretny człowiek, przy którym warto się zatrzymać, z którym warto porozmawiać i podjąć się z nim pracy nad kształtowaniem zasad myślenia.

Giner de los Ríos od 1876 roku aż do swej śmierci (1915) przewodził Wolnej Wszechnicy Nauczania (*La Institución Libre de Enseñanza*, w skrócie ILE). Była to pierwsza w Hiszpanii uczelnia niezależna od państwa i Kościoła. Impuls do powstania ILE pojawił się wraz z buntem przeciw próbom podporządkowania uniwersytetów władzy państwowej. W 1870 roku rząd zażądał od uniwersyteckich profesorów przysięgi lojalności wobec hiszpańskiej korony oraz religii katolickiej[99]. Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárte, a z nimi grono innych profesorów, odmówili złożenia takiej przysięgi. Z tej racji stracili katedry na państwowych uniwersytetach i zostali uwięzieni w Kadyksie[100]. Antonio Cánovas del Castillo, ówczesny premier, osobiście ich zapewniał, że jeśli zgodzą się na odgórne dyrektywy, zostaną przywróceni na swoje stanowiska. Krauzyści nie przystali na tę propozycję. Salvador de Madariaga podał, że Ginera w więzieniu odwiedził angielski konsul, który w imieniu Królestwa Brytyjskiego zło-

---

[99] Por. John Armstrong Crow, *Spain. The Root and the Flower. An Interpretation of Spain and the Spanish People*, University of California Press, Berkeley 2005, s. 259.

[100] Por. Carlos Rojas, *Burbonowie pozbawieni tronu*, przeł. P. Fornelski, TAiWPN Universitas, Kraków 1997, s. 242.

żył krauzyście ofertę utworzenia wolnego uniwersytetu hiszpańskiego na Gibraltarze. Giner nie przyjął tej propozycji, bo mimo trudności, jakie go spotykały, był zdecydowany działać na terenie swej ojczyzny[101].

Wolna Wszechnica Nauczania powstała ostatecznie w 1876 roku w Madrycie. Nadrzędnym celem działalności ILE było „uczyć hiszpańską młodzież w atmosferze wolności. [...]. Ideałem Ginera było uformowanie grupy osób z wszechstronną, liberalną edukacją, tolerancyjnych ludzi z dobrą reputacją, którzy byliby zdolni poprowadzić naród w przyszłość"[102]. Giner de los Ríos był zwolennikiem racjonalnie zaprojektowanego programu nauki. Nie raz dał temu wyraz w swoich pismach. Uważał, że człowiek w szkole powinien być *edukowany*, nie tylko *średnio instruowany*. „Uczy się nas wielu rzeczy – mówi często młodzież – oprócz myślenia i życia"[103] – Giner przyznawał rację młodym ludziom i w związku z tym optował za kompleksową edukacją opartą na najnowszych zdobyczach pedagogiki zgodną z ideami racjonalizmu harmonijnego.

Program ILE miał podłoże w harmonijno-racjonalnych założeniach, dotyczących natury człowieka i społeczeństwa oraz w koncepcjach pedagogicznych, wywodzących się z myśli prekursorów teorii i praktyki nauczania dzieci, w ramach którego wychowanek był traktowany podmiotowo, a jego rozwój był celem najwyższego szczebla w pracy wychowawcy. W drugim wypadku chodzi o koncepcje Jeana-Jacquesa Rousseau, Friedricha Wilhelma Froebela oraz Johanna Heinricha Pestalozziego[104]. Giner de los Ríos oddawał w swoich pismach sprawiedliwość Froebelowi między innymi tymi słowami: „Głęboka koncepcja Froebela, której celem było radykalne odmienienie naszego społeczeństwa, szczęśliwie zaczyna rozprzestrzeniać się wśród cywilizowanej ludności, niewątpliwie stanowi fundament dla reformy w naszej edukacji"[105].

---

[101] Por. Salvador de Madariaga, *Spain. A Modern History*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1958, s. 78–79.

[102] John Armstrong Crow, dz. cyt., s. 259.

[103] Francisco Giner de los Ríos, *Instrucción y educación*, w: *Ensayos*..., s. 86.

[104] Por. Alain Guy, *Historia de la filosofía española*, przeł. Ana Sánchez, Anthropos, Barcelona 1985, s. 256.

[105] Francisco Giner de los Ríos, dz. cyt., s. 88.

Należy podkreślić ścisły związek koncepcji racjonalizmu harmonijnego z działalnością ILE. Edukacyjne ambicje Ginera de los Ríosa i jego towarzyszy miały głębokie podłoże filozoficzne. Za sprawą wskrzeszenia nadziei wobec rozumu, zrodziły się przekonania o sensie i potrzebie działalności społecznej, w tym edukacyjnej – działalności w służbie człowieka. Z tym wiąże się zasygnalizowana już, głębsza filozoficznie idea, według której dzięki sile rozumu można zmieniać świat. Ponadto, zdaniem krauzystów, człowiek jest istotą wolną, a wolność zobowiązuje do społecznej aktywności[106]. Krauzyści uważali, że skoro w myśl racjonalizmu harmonijnego rozum jest najważniejszą władzą poznawczą, która wprowadza ład w ludzkie poznanie, życie i w kosmos, to na tak pojętym racjonalizmie powinno opierać się funkcjonowanie społeczeństwa. Krzewiony przez Ginera de los Rios racjonalizm, na którym opierała się krauzystowska edukacja, wykraczał daleko poza ramy epistemologii. Zdaniem Salomona Lippa Giner de los Ríos oraz inni krauzyści mieli szczególny stosunek do rozumu, który ustanowili esencją swej filozofii. Krauzyści pojmowali racjonalizm niemal mistycznie, to znaczy wierzyli w siłę rozumu, ufając, że ta zdolna jest poprowadzić człowieka ku doskonałości[107].

W szkole prowadzonej według pedagogiki, wyrosłej z filozofii racjonalizmu harmonijnego, panowały nowoczesne, jak na ówczesne standardy, zasady. W triadzie mistrz – uczeń – przedmiot priorytetem był uczeń, niezależnie, czy był to malec, starsze dziecko, czy dorosły, ze swoimi psychofizycznymi potrzebami, z poetycką fantazją[108]. Profesorowie mieli za zadanie nie tylko uczyć, ale i wychowywać w duchu poszanowania wolności człowieka, dbałości o rozwój intelektualny, duchowy

[106] Por. Mieczysław Jagłowski, *Między zamknięciem a wspólnotą. Idea europeizacji Hiszpanii we współczesnej myśli hiszpańskiej*, w: *Współczesne dylematy filozofii i kultury*, red. J. Błahut-Prusik, D. Sepczyńska, P. Wasyluk, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2010, s. 67.

[107] Por. Solomon Lipp, *Francisco Giner de los Ríos. A Spanish Socrates*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario 1985, s. 129.

[108] Por. Nelson Orringer, *El krauso-instutucionismo*, w: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX...*, s. 75.

i fizyczny podopiecznych. Jedna z regulacji statutowych ILE mówiła też o tym, że nie ma podstaw ku temu, by uczniowie mieli być segregowani według płci. Krauzyści wprowadzili w ILE koedukację na każdym poziomie nauki – od podstawowego do uniwersyteckiego. W ramach projektu edukacyjnego realizowanego w ILE wpajano uczniom wiarę w ich możliwości poznawcze. Atmosfera i zasady nauczania panujące w ILE pozwalały rozwijać talenty i zaszczepiały w studentach i studentkach pasję do nauki, krytyczne nawyki myślenia oraz głęboki humanizm.

ILE działała opierając się na zasadzie neutralności religijnej i politycznej. Giner de los Ríos wprowadził pojęcie „pozytywnej tolerancji", która powinna panować w szkołach[109]. Według tej zasady szkoła w żadnym stopniu nie ingeruje w duchowe wybory uczniów. Giner de los Ríos, który był zdecydowanym przeciwnikiem zależności życia publicznego od wpływów religii, zwolennikiem świeckiego państwa i, co za tym idzie, neutralnej światopoglądowo edukacji, twierdził jednak: „Ten związek z Bogiem jako z Istotą Najwyższą i Nieskończoną Opatrznością, przenika całą racjonalną naturę"[110]. Choć krauzyści byli przeciwni instytucjonalizacji religii, to rozwijali duchowość, panteistycznie pojętą religijność oraz głęboki humanizm[111]. Ich laickość nie prowadziła do ateizmu, ani do postaw wrogich religiom[112]. Postawa krauzystów wobec religii wynikała z odrzucenia zewnętrznych, ostentacyjnych, rytualnych aktów, które miałyby świadczyć o wierze. Krauzyści byli przekonani, że religijność ma sens osobisty, że dążenie do prawdy jest indywidualną sprawą człowieka[113].

---

[109] Por. Pedro Álvarez Lázaro, *Giner de los Ríos y el laicismo escolar,* „Criterios. Res publica fulget", 2006, nr 6, s. 113–119.

[110] Francisco Giner de los Ríos, *El arte y las artes*..., s. 36.

[111] Więcej o religii w koncepcjach krauzystów w: Teresa Rodríguez de Lecea, *Filosofia de la religion del krausismo español*, w: *Reivindicación de Krause*..., s. 59 – 70.

[112] O historii postaw antykościelnych rozprawiał Tadeusz Miłkowski, pisząc, że zarzewie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego antyklerykalizmu w Hiszpanii, należy datować na okres kampanii napoleońskiej w Hiszpanii (por. Tadeusz Miłkowski, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku. Od mnichów na wojnie do wojny z mnichami*, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask 2006, s. 18–37).

[113] Por. Teresa Rodríguez de Lecea, *El pensamiento religioso en el 98. El krausismo*, „Ilu. Revista de ciencias de las religiones", 1998, nr 3, s. 255.

„Dwudziestego ósmego marca zacząłem myśleć zgodnie z zasadami racjonalnego realizmu”[114] – odnotował w swych *Naukowych wspomnieniach* Sanz del Río zupełnie jak religijny przywódca moment duchowej przemiany, który zaważył na całym jego życiu. Nestor hiszpańskiego krauzyzmu nie stronił od retoryki mędrca, który dostąpił oświecenia i przyjął określoną prawdę – prawdę rozumu i zasadę harmonijności. Fernando de Castro w *Memoria testamentaria* opisał osobisty kryzys, w tym kryzys wiary oraz duchowe poszukiwania racjonalisty, który wierzy w obecność boskiej instancji w świecie[115]. Bogatą w refleksje wykładnią religijności krauzystów jest *Minuta de un Testamento* Gumersindo de Azcárate. Autor przedstawił w tekście między innymi swą duchową historię, odnotował w niej kryzysy i etapy kształtowania się religijnych poglądów, których rdzeniem jest panteistyczne pojmowanie boskiej istoty oraz przeświadczenie o tym, że Kościół jako instytucja zbłądził, a prawdę można odnaleźć w drodze osobistych poszukiwań wynikających z duchowej potrzeby. Azcárate optował za chrześcijaństwem w jego źródłowej formie. Odrzucał katolicyzm i instytucjonalizację religii, skłaniając się ku niedogmatycznej refleksji i jej wewnętrznej pielęgnacji[116].

Krauzyści uprawiali racjonalizm, w ramach którego było miejsce dla religijnych emocji i refleksji poświęconej idei Boga. W swej edukacyjnej działalności realizowali zasadę harmonijnego rozwoju, w ramach czego uczniowie nie byli przysposabiani do ateizmu czy antyklerykalizmu – wychowankowie ILE kształtowali duchową samoświadomość.

---

114 Cyt. za: José Luis Calvo Buezas, *Luces y sombras del krausismo español*, „El basilisco”, 1978, nr 3, s. 57.

115 Por. Fernando de Castro, *Memoria testamentaria*, Editorial Castalia, Madrid 1975.

116 Por. Gumersindo de Azcárate, *Minuta de un Testamento,* http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/azcarate/index.htm (01.12.2011).

Rozwój racjonalno-harmonijnego modelu edukacji

„Tam się nie studiowało, tam żyło się nauką”[117] – wspominała Carmen de Michelena Morales (ur. 1914), wychowanka ILE, w wywiadzie udzielonym „El País” w marcu 2011 roku. „Żywię miłość do *tej* nauki, opartej na szczęściu ucznia”[118] – mówiła wychowanka krauzystów.

Z biegiem lat ILE emanowała nowymi instytucjami o wyspecjalizowanych profilach. W ten sposób w Hiszpanii pojawiły się między innymi: Narodowe Muzeum Pedagogiczne (*El Museo Pedagógico Nacional*), Rada na rzecz Rozwoju Studiów (*La Junta Para Ampliación de Estudios*), czy Rezydencja Studentów (*La Residencia de estudiantes*)[119]. Do mieszkańców tej ostatniej instytucji zalicza się na przykład Salvadora Dalego, Luisa Buñuela[120], czy Severo Ochoa. Natomiast wśród gości zapraszanych do Rezydencji pojawiali się Paul Valéry, Maria Skłodowska-Curie, Albert Einstein, John M. Keynes, Walter Gropius, Henri Bergson[121]. Choć wymienione instytucje funkcjonowały samo-

---

[117] Charo Noguiera, *Evitemos que el cerebro se aburra. Reportaje singular. Carmen de Michelena, alumna de la Institución Libre de Enseñanza,* „El Pais” (15.01.2011), http://www.elpais.com/articulo/madrid/Evitemos/cerebro/aburra/elpepiespmad/20110115elpmad_13/Tes (01.09.2011).

[118] Tamże.

[119] Por. Nelson Orringer, *El krauso-instutucionismo*..., s. 76–77.

[120] Luis Buñuel pisał o tym w swej autobiografii na przykład posługując się słowami swej siostry Conchity: „Lata studenckie spędził w Madrycie w Rezydencji, nowo powstałym miasteczku uniwersyteckim. Większość tamtejszych pensjonariuszy miała później wsławić się w literaturze, nauce lub sztuce, a ich przyjaźń jest nadal jedną z najlepszych rzeczy w życiu mego brata” (Luis Buñuel, *Moje ostatnie tchnienie*, przeł. M. Braunstein, Świat Literacki, Izabelin 2006, s. 42) oraz dalej w narracji pierwszoosobowej: „Tak bogate i żywe są moje wspomnienia z tego okresu, iż z całą stanowczością mogę stwierdzić, że gdyby nie Rezydencja, moje życie wyglądałoby zupełnie inaczej. […]. Rezydencja zarządzana przez don Alberta Jiméneza, człowieka o wielkiej kulturze, pochodzącego z Malagi, posiadała sale wykładowe, pięć laboratoriów, bibliotekę i obszerne tereny sportowe. Można tam było studiować wszelkie dyscypliny, stosownie do życzenia, można było mieszkać tak długo, jak się chciało, i w trakcie studiów zmieniać fakultety” (por. tamże, s. 59–60).

[121] Por. *La residencia de estudiantes*, http://www.uhu.es/cine.educacion/figuraspedagogia/0_ginerdelosrios.htm#La_residencia_de_estudiantes_ (31.08.2011).

dzielnie, znaczny wpływ na panującą w nich intelektualną atmosferę wywarła ILE[122]. Poza tym pracowali w niej niejednokrotnie równolegle ci sami ludzie.

Projekt edukacyjny krauzystów realizował politykę równości płci w dostępie do wiedzy. Wynikało to przede wszystkim z konsekwentnego rozwijania harmonijnej filozofii, w myśl której wiedza stanowi dobro społeczeństwa i do niej Ludzkość jest powołana w imię samodoskonalenia, o czym przekonywali Krause i Sanz del Río. Prekursorem działań na rzecz dostępu kobiet do edukacji w Hiszpanii był Fernando de Castro. Z jego inicjatywy już w 1870 roku powstało Stowarzyszenie Na Rzecz Edukacji Kobiet (*Asociación para la enseñanza de la mujer*)[123]. W 1915 roku powstała instytucja, której nazwę można przetłumaczyć jako Rezydencję Panien (*La Residencia de Señoritas*). Jej założycielką była María de Maeztu (1882–1948), autorka między innymi: *Historia de la cultura europea. La edad moderna, Grandeza y servidumbre, El problema de la ética*, tłumaczka dzieł Paula Natorpa z angielskiego na hiszpański. Studiowała między innymi u Miguela de Unamuno i Josè Ortegi y Gasseta. W 1926 roku Maeztu założyła *Lyceum Club Feminino* – miejsce spotkań o tematyce filozoficznej, literackiej, artystycznej i społecznej, którego działalność stanowiła głos kobiet w debatach publicznych Hiszpanii do 1936 roku. Za swe zasługi Maeztu otrzymała liczne wyróżnienia, między innymi tytuł doktora honoris causa w *Smith College* (USA)[124].

---

[122] Por. Miguel Moliné Escalona, *La Junta para Ampliación de Estudios*, http://www.almendron.com/artehistoria/historia-de-espana/edad-contemporanea/la-institucion-libre-de-ensenanza/la-junta-para-ampliacion-de-estudios/ (03.09.2011).

[123] Więcej w: Cesáreo Bernaldo de Quirós**,** *España nueva. Asociación para la enseñanza de la mujer,* „Alma Española", 1904, nr 11, s. 8–9, http://www.filosofia.org/hem/190/alm/ae1108.htm (15.09.2011) oraz Patricia Ferrer, *Biografía*, http://www.fernandodecastro.org/biografia.htm (16.09.2011).

[124] Por. Antonina Rodrigo, *Mujeres para la historia. La España silenciada del siglo XX*, Ediciones Carena, Barcelona, 2002, s. 35 – 51 oraz Isabel Pérez-Villanueva Tovar, *Maria de Maeztu,* http://www.residencia.csic.es/jae/en/protagonistas/28_c.htm (2.09.2011).

W ILE i jej instytucjach pracowała między innymi María Goyri y Goyri (1873–1854), pierwsza kobieta we współczesnej Hiszpanii sprawująca funkcję wykładowcy uniwersyteckiego[125]. Uczennica Menéndeza Pelayo swoją naukową karierę poświęciła między innymi badaniom nad twórczością Lopego de Vegi. Napisała wiele prac z zakresu filologii hiszpańskiej oraz hiszpańskiego dramatu, między innymi: *De Lope de Vega y de Romancero*, *Romancero tradicional de las lenguas hispánicas,* czy *Crónicas de feminismo* pisanych dla *Revista popular*. Warto wspomnieć o Victorii Kent (1892–1987), wychowance Rezydencji Panien, działaczce politycznej i pierwszej adwokatce w Hiszpanii. Sprawowała między innymi funkcję Generalnego Dyrektora Więzień[126], zasiadała w parlamencie Drugiej Republiki Hiszpańskiej[127].

Wymienione nazwiska kobiet, które w ówczesnej Hiszpanii zyskały możliwość rozwijania swoich talentów, stanowią reprezentację dużej grupy działaczek i uczennic ILE. Na marginesie informacji o profeministycznej postawie krauzystów trzeba odnotować, że mimo liberalnych i egalitarnych postulatów tego środowiska, nie przezwyciężono w nim do końca stereotypu ról płciowych. Głębsze analizy krauzystów

---

[125] Por. Ana Nieto, *La primera mujer universitaria española. María Goyri,* http://www.mujeryciencia.es/2010/10/25/la-primera-mujer-universitaria-espanola-maria-goyri/ (10.09.2011).

[126] Wcześniej funkcję generalnej inspektorki więzień sprawowała przez trzydzieści lat Concepción Arenal (1820–1893), której zasługi ocenia się wysoko, wymieniając dobrze przeprowadzone reformy więziennictwa. Arenal była również literatką, myślicielką, działaczką społeczną, wydawczynią czasopisma *Głos litości*. „W roku 1863 niezwykła ta kobieta wydała dzieło, które imię jej rozniosło po Europie: słynny *Przewodnik dla odwiedzających ubogich*, tłumaczony na język angielski, francuski, niemiecki, włoski i polski. [...]. W książce *La mujer en su casa* określa rolę społeczną kobiety, a w *La mujer de porvenir* zwalcza pogląd o rzekomej niższości umysłu kobiecego i rozpatruje przyczyny smutnego położenia kobiet w Hiszpanji" (Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 954). Mając na uwadze działalność Arenal, można twierdzić, że prądy feministyczne pojawiły się w Hiszpanii już nieco wcześniej niż instytucjonalna działalność krauzystów. Ta ostatnia wsparła kobiety umożliwiając podejmowanie studiów.

[127] Por. Antonina Rodrigo, dz. cyt., s. 219–236.

teorii ludzkości dowodzą, że krauzyści uważali edukację kobiet za priorytet nie z powodu chęci wystąpienia przeciw męskiej dominacji, ale po to, by kobieta mogła pełnić rolę towarzyszki mężczyzny, który stanowi główny podmiot rozwoju[128]. Krauzyści podkreślali wartość rodziny pojętej organicystycznie. W strukturze ról i zadań rodziny kobieta jest matką i żoną. Rodzina miała być, według krauzystów, podstawą harmonii społecznej[129]. Doktryna krauzyzmu przyznawała kobietom prawa do podejmowania nauki i intelektualnej samorealizacji przy jednoczesnej aprobacie tradycyjnych podziałów ról w sferze życia rodzinnego. To, mimo liberalnych postulatów, utrwalało tradycyjne wyobrażenie o miejscu kobiety w życiu społecznym. Mercedes Montero zauważyła, że w przypadku Maríi Goyri trzeba pamiętać o tym, że większość swego zawodowego życia pracowała wraz ze swym mężem, Ramónem Menéndezem Pidal i gdy ona w swoich publikacjach przyznawała współautorstwo swemu mężowi, on tego w swoich tekstach nie czynił[130]. Jest to tylko przykład reguły, której musiało poddać się wiele kobiet działających naukowo i twórczo w tamtych czasach na całym świecie. Zasygnalizowana polemika reprezentuje nurt krytyczny wobec teorii krauzystów co do roli kobiet w świecie, ale nie podważa zasług ludzi skupionych wokół ILE, jeśli chodzi o udostępnianie kobietom możliwości kształcenia się i rozwoju zawodowego.

Poczucie edukacyjnej misji krauzystów i ich uczniów zostało także wyrażone *explicite* w działalności osób skupionych wokół ILE, gdy w 1931 roku zaczęły działać Misje Pedagogiczne (*Las Misiones pedagógicas*)[131]. W ramach tych misji tworzono biblioteki, organizowano po-

[128] Por. Bestabé García, *Mujer y krausismo*, „Lectora", 2005, nr 11, s. 258.

[129] Por. Katharina Rowold, *The Educated Woman. Minds, Bodies, and Women's Higher Education in Britain, Germany, and Spain 1865–1914*, Routledge, London 2008, s. 164.

[130] Por. Mercedes Montero, *Los primeros pasos hacia la igualdad. Mujer y universidad en España (1910–1936)*, „Revista Historia Crítica", 2010, nr 40, s. 154.

[131] O misjach pedagogicznych powstał film, który wyczerpująco przedstawia działalność wychowanków krauzystowskich szkół. Jest on dostępny w Internecie: Gonzalo Tapia (reżyseria), *Las Misiones Pedagógicas 1931–1936*, http://www.

kazy filmowe, występy teatrów (część w reżyserii Federica Garcíi Lorki[132]) i koncerty muzyczne w mniejszych miejscowościach i na wsiach, gdzie ludzie nie mieli na co dzień możliwości obcować z tego rodzaju kulturą. Odbywały się także rozmaite spotkania z ludnością, których celem była edukacja obywatelska[133]. Warto dodać, że i o tej działalności wspomina Michelena Morales w nadmienionym już wywiadzie. „Odwiedzaliśmy miejscowości, gdzie edukacja jeszcze nie dotarła. Jechaliśmy, gdzie się dało, nawet na ośle, żeby nieść kulturę i chęć poznawania ludzi"[134] – opowiadała wychowanka ILE.

Warto nadmienić, że nowy hiszpański system edukacji w czasie swego rozwoju stał się obiektem zainteresowania w Polsce. Stefania Ciesielska-Borkowska w końcu lat dwudziestych XX wieku prowadziła badania porównawcze nad szkolnictwem państwowym w Hiszpanii i krauzystowskim systemem, który nazywała „nowe wychowanie". Romanistka wizytowała szkoły w Madrycie, w wyniku czego napisała zwięzły, szczegółowy, ilustrowany statystycznymi zestawieniami raport. Nauczanie w tradycyjnych szkołach oceniała jako odtwórcze i nieefektywne. Edukację w szkołach, inspirowanych ideami Ginera de los

youtube.com/watch?v=tYmfcvXqUBM&context=C33146a6ADOEgsToPDskJcn98Ii0m6-H74jkZORE-K (23.12.2011); pod podanym adresem w tytule filmu błędnie wpisano „1934–1936", zamiast „1931–1936").

[132] „Po ogłoszeniu republiki (1931) organizuje Lorca z grupą młodych entuzjastów, przeważnie studentów, wędrowny teatr *La Barracca*, który staje się wykładnikiem ideologii republikańskiej. Dociera z nim do zapadłych wiosek kraju, wystawiając klasyczny repertuar hiszpański. [...]. Pomysłowość trupy jest niezrównana: jakże wielkie wrażenie zrobiło np. *Owcze źródło* (*Fuenteovejuna*) Lopego de Vega wystawione w autentycznej wsi Fuenteovejuna!" (Stefania Ciesielska-Borkowska, *Federico García Lorca i jego „Czarująca szewcowa"*, w: Federico García Lorca, *Czarująca szewcowa (La zapatera prodigiosa). Komedia w dwóch aktach z prologiem*, Państwowy Teatr im. W. Siemaszkowej w Rzeszowie, kwiecień – maj 1959, s. 10).

[133] Por. *Las Misiones pedagógicas (1931–1936)* http://www.uhu.es/cine.educacion/figuraspedagogia/0_ginerdelosrios.htm#Las_Misiones_pedag%C3%B3gicas_ (31.08.2011).

[134] Charo Noguiera, dz. cyt. (01.09.2011).

Ríos, oceniła jako pozytywny przykład najnowocześniejszej i skutecznej formy szkolnictwa[135]. Józef Dzierżykraj Morawski w swoim dziele o iberyjskiej literaturze pisał o ILE i jej pochodnych słowami: „Szkoła ta dawała całokształt wykształcenia; po należytem przygotowaniu wysyłano najzdolniejszych z pośród młodzieży zagranicę, dla uzupełniania wiedzy w dziedzinie społecznej, gospodarczej, naukowej. [...]. Duch *Institucion* powoli zaczął przenikać i w inne uniwersytety, gdzie po upływie 10–20 lat widzimy u steru jednostki silne, wyrobione fachowo, o wielkiej umiejętności pracy twórczej i wychowawczej"[136]. Stypendia, o których tu mowa, były fundowane przez wspominaną już Radę na rzecz Rozwoju Studiów (*La Junta Para Ampliación de Estudios*). W gronie stypendystów znajdowali się na przykład José Ortega y Gasset (wyjazd do Marburga), Eugenio d'Ors (Monachium, Heidelberg i Paryż), czy Salvador de Madariaga i Antonio Machado (Paryż)[137].

Podsumowując edukacyjną działalność racjonalistów harmonijnych, można powiedzieć, że w dziedzinie edukacji krauzyzm rozwinął skrzydła i dał się poznać jako filozofia gotowa służyć ludziom w ich codziennym życiu, przy czym – co ważne – mowa o ludziach bez względu na ich wiek, płeć, pochodzenie społeczne, zawód. Krauzyści byli gotowi służyć Ludzkości – tej samej, o której czytali w pismach Krausego i Sanza del Río i w którą uwierzyli, ufając, że warto wspierać ludzi w ich rozwoju, a ten z założenia powinien być harmonijny. Trzeba przyznać, że harmonijni racjonaliści stanowili wyjątek od reguły wszelakich Ikarów, którym w trakcie tworzenia utopii stopiły się skrzydła. Konsekwentnie praktykowali zasady, płynące z racjonalizmu harmonijnego. Wprowadzili rozum w działanie.

---

[135] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Dwa krańce szkolnictwa hiszpańskiego*, [brak wydawnictwa, druk PKO], Warszawa 1931, s. 5, 10–11.

[136] Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 958–959.

[137] Por. Paul Aubert, *¿A la Sorbona, a Marburgo o a la Alpujarra? La Junta Para la Amplación de Estudios*, http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/219/circunstancia/ano-v---n--14---septiembre-2007/ensayos/-a-la-sorbona--a-marburgo-o-a-la-alpujarra--la-junta-para-ampliacion-de-estudios#2 (30. 05. 2012).

Rola harmonijnego racjonalizmu w rozwoju nauk o człowieku i społeczeństwie w Hiszpanii

Racjonalizm harmonijny wpłynął pośrednio także na rozwój nauki w końcu XIX wieku w Hiszpanii. Źródłem wzmożonego zainteresowania nauką była krauzystowska koncepcja wiedzy, która powyżej została już przedstawiona. Sanz del Río pisał: „Pierwszym warunkiem nauki jest wolność rozumu i niezależność badania"[138]. Nie jest przesadą stwierdzenie, że dzięki temu, że krauzyści wytworzyli w Hiszpanii atmosferę szacunku wobec wiedzy wolnej od wpływów różnych ideologii, możliwe stało się rozwijanie najnowszych trendów w nauce. To otworzyło przed intelektualistami nowe możliwości. Pozwoliło zabierać głos w prowadzonych na świecie naukowych debatach oraz rozwijać w Hiszpanii nauki, których adaptacja wymagała otwarcia się na inspiracje i wymiany z naukowcami i filozofami z zewnątrz. Etap, w którym krauzyści podjęli badania naukowe, określa się mianem krauzopozytywizmu.

Trzeba odnotować, że sam pozytywizm długo nie był akceptowany w Hiszpanii z uwagi między innymi na jego francuski rodowód. Bezpośrednim inicjatorem popularyzacji pozytywizmu w Hiszpanii był José del Perojo, wspominany już na kartach tej pracy tłumacz *Krytyki czystego rozumu* Kanta z niemieckiego na hiszpański. Perojo założył pismo *Filosofia contemporánea*, na łamach którego propagował inne niż krauzyzm zdobycze niemieckiej filozofii, na przykład neokantyzm i pozytywizm[139]. Z biegiem czasu okazało się jednak, że krauzyzm i pozytywizm mają zbieżne cele i posługują się podobnymi językami, w których naczelnymi hasłami były „racjonalność", „rozwój", „edukacja", „nauka", „świeckość". Według Alaina Guya fuzja krauzyzmu z pozytywizmem miała miejsce w 1870 roku, a najbardziej charakterystyczną postacią krauzopozytywizmu był José Miguel Guardia – lekarz medycyny posia-

[138] Julián Sanz del Río, *Racionalismo armónico...*(27.05.2011).

[139] Por. Tom Steele, *Knowledge is power! The rise and fall of European popular educational movements 1848–1939*, Peter Lang, Oxford 2007, s. 99.

dający także doktorat z literatury oraz profesurę z filozofii, który wsławił się swego czasu burzliwą polemiką z Menéndezem Pelayo[140].

W celu zasygnalizowania naukowych konsekwencji filozofii racjonalizmu harmonijnego warto odnieść się do nauk skupionych wokół zagadnienia człowieka i społeczeństwa, czyli socjologii, psychologii i antropologii[141]. Choć przyznaje się, że krauzyści nie byli naukowcami wymienionych dziedzin w sensie ścisłym, to ich zainteresowanie problematyką nauk wprowadziło nową jakość w Hiszpanii. Antonio Jiménez García postawił tezę w odniesieniu do antropologii krauzystów, według której „choć antropologia krauzyzmu nie istnieje, a stwierdzam to opierając się na fakcie, że żaden z ważniejszych krauzystów nie napisał dzieła o ścisłym tytule *Antropologia*, myśliciele ci zajmują się jednak problematyką antropologiczną, choć ta w odniesieniu do innych nauk lub dyscyplin mogłaby z powodzeniem zostać zastąpiona przez socjologię i psychologię"[142]. Jest jasne, że krauzyści rozwijali owe nauki w sposób nieco intuicyjny, ale taki przecież jest los prekursorów i to nie powinno być zarzutem, ani powodem pomniejszania zasług.

Psychologia zrodziła się w Hiszpanii w 1874 roku, gdy Giner de los Ríos napisał *Lecciones Sumarias de Psicología.* Ów mentor wiązał z tą nauką filozoficzne i pedagogiczne nadzieje. Zdaniem Ginera de los Ríos jedną z ról psychologii jest przygotowywanie gruntu do rozwoju filozofii. Zgodnie z zasadą „poznaj siebie samego" filozof powinien zdobywać samowiedzę, bo ona warunkuje wiedzę o świecie. Dodatkowo psycholo-

---

[140] Por. Alain Guy, dz. cyt., s. 259–260.

[141] Krauzyści spowodowali poruszenie w całej ówczesnej nauce w Hiszpanii. Ponieważ w niniejszej pracy nie będzie przedstawiona działalność krauzystów naukach przyrodniczych, za jeden z wielu przykładów tego rodzaju oddziaływań doktryny krauzyzmu niech posłuży dorobek Augusta Gonzáleza de Linares (1854–1904) – geologa, zoologa, mineraloga. Szczegóły zostały przedstawione w: Carlos Nieto Blanco, *Un krausista en el laboratorio. Augusto Gonzáles de Linares (1854–1904)*, „Revista de Hispanismo Filosófico", 2010, nr 15, s. 77–101.

[142] Antonio Jiménez García, *Antropologia, socjologia i psychologia w krauzopozytywizmie hiszpańskim*, w: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 13.

gia jest najważniejszym narzędziem pracy nauczyciela[143]. Inny krauzopozytywista, Santiago Ramon y Cajal (1852–1934), wsławił się badaniami nad strukturą układu nerwowego człowieka i to za nie w 1906 roku wraz z Camillo Golgi (włoskim lekarzem) otrzymał Nagrodę Nobla.

Warto odnotować, że drugim hiszpańskim centrum rozwoju psychologii w tym kraju była wówczas Barcelona. Szkoła barcelońska nie miała związków z madrycką ILE. Inicjatorem psychologii w Katalonii był Ramón Turro (1854–1926), a następnie do badań włączył się jego uczeń Augusto Pi Sunyer (1879–1956). Ta szkoła wychodziła z biologizujących założeń o naturze ludzkiej psychiki oraz zależności między fizjologią ciała a psychologią ducha[144].

Innym przejawem intelektualnej dojrzałości, panującej w Hiszpanii za czasów działalności krauzystów, są narodziny socjologii. Pojawienie się owej „fizyki społecznej", socjologii w swych początkach, mogłoby być wskaźnikiem racjonalizacji nauki lub jej części, gdyby ktoś chciał pokusić się o skonstruowanie modelu rozwoju wiedzy. W 1881 roku w ILE wprowadzono kurs socjologii[145]. W 1884 roku krauzopozytywista Urbano González Serrano wydał książkę *La sociología científica*[146]. Giner de los Ríos w *La persona social* (1899) wyłożył koncepcję społeczeństwa jako podmiotu moralnego. Według Ginera prawo jest wyrazem wspólnoty społeczeństwa, a rzeczywistą substancją struktury społecznej jest moralność[147]. Komentatorzy historii socjologii nie mają jednak wątpliwości, że mimo zasług wyżej wymienionych, nestorem hiszpańskiej socjolo-

---

143 Por. José Biedma López, *Giner de los Ríos. Espiridualitad armónica (Una psíchologia de la dignidad de la conciecia)*, http://aafi.filosofia.net/NOCTUA/noctua21.htm (10.09.20011).

144 Por. Milagros Sáiz, Dolores Sáiz, *Personajes para una historia de la psicología en España*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1996, s. 30–31.

145 Por. Diego Nuñez Ruiz, *La mentalidad positiva en España. Desarrollo y crisis*, Tucar Ediciones, Madrid 1975, s. 259.

146 Por. Juan Nebreda Torres, *Debate sobre la normalidad del delito en los comienzos de la sociología española. Constancio Bernaldo de Quirós*, „Reis. Revista española de investigaciones sociológicas", 2003, nr 101, s. 258.

147 Por. Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona 2008, s. 668.

gii był Manuel Sales y Ferré (1843–1910), pierwszy profesor socjologii w Hiszpanii[148]. Napisał między innymi książki: *El hombre primitivo y las tradiciones orientales, Prehistoria y origen de la civilización*, czy *La transformación del Japón*. Najważniejszym jego dziełem jest *Sociología general* (wydane pośmiertnie w 1912). Próby „ekshumacji" doktryny Sale y Ferré podjął się Manuel Núñez Encabo[149]. Uważa się, że Joaquín Costa na kartach słynnego *Colectivismo Agrario en España* (1898) zaprezentował warsztat socjologiczny, który poziomem stosowanej metodologii dorównywał, a może nawet przewyższał ten znany z pism fundatorów światowej socjologii, Emila Durkheima czy Vilfredo Pareto[150].

Duże zasługi w rozwoju hiszpańskiej socjologii ma Adolfo Posada – uczeń Ginera de los Rios, student i współpracownik Azcárte. W 1908 roku Posada wydał *Principios de Sociología*, na którego kartach choć nie wyłożył pełnego systemu socjologicznego, to zaprezentował zestaw tez uważanych za istotny wkład w nauki społeczne. Niewątpliwą zasługą Posady jest próba zebrania dotychczas zdobytej wiedzy socjologicznej. „Pierwszy raz w historii socjologii europejskiej porównywane są osiągnięcia Durkheima, z dokonaniami na przykład Warda, Giddingsa i Smalla. Pierwszy raz również europejski socjolog zwraca uwagę na osiągnięcia północnoamerykańskiej socjologii"[151]. Dzięki Posadzie socjologia w ogóle, to znaczy nie tylko ta rozwijana w Hiszpanii, zaczęła nabierać charakteru nauki kumulatywnej, w ramach której poszczególne szkoły działają na rzecz zintegrowania zdobywanej wiedzy.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że prezentacja krauzyzmu pod kątem inicjatyw naukowych, takich jak wkład w zapoczątkowanie psy-

[148] Por. Teresa Rodríguez de Lecea, *El Krausismo español como filosofía práctica*..., s. 127.

[149] Por. Manuel Núñez Encabo, *El nacimiento de la sociología en España. Manuel Sales y Ferré*, Editorial Complutense, Madrid 1999.

[150] Por. Miguel Martínez Cuadrado, *Krausismo y Regeneracionismo. El noventayocho en España y el pensamiento europeo*, w: *El camino hacia el 98. Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo*, red. L. Romero Tobar, Visor Libros, Madrid 1998, s. 49.

[151] Salvador Giner, dz. cyt., s. 668–669.

chologii i socjologii w Hiszpanii, ma na celu podkreślenie naukowych walorów działalności krauzystów, ale nie formułowanie tezy, że krauzyści mieliby posiadać monopol ma naukę w Hiszpanii swoich czasów. O tym, że wspomniane nauki były rozwijane także przez badaczy niezależnych od środowiska ILE, świadczy wzmianka o barcelońskiej szkole psychologii, a głębsze poszukiwania pozwoliłyby podać nazwiska jeszcze niejednego uczonego, działającego niezależnie od krauzystów. Niepodważalne jednak są zasługi środowiska ILE w stworzeniu intelektualnych i mentalnych warunków do rozwoju nowoczesnych nauk w Hiszpanii i to należy podkreślić. Za sprawą tego rodzaju informacji zmienia się spojrzenie na hiszpańskie życie naukowe przełomu wieków, o którym jeszcze na początku XX wieku pisano bezlitośnie: „Nauka współczesna nie mówi językiem hiszpańskim"[152]. Miał zatem rację Stanisław Witkowski wnioskując, że sądy, jakoby nauka w Hiszpanii nie istniała, wynikają z „nieznajomości rzeczy"[153].

Tradycyjny porządek przeciw rozumowi

Szeroko zakrojona działalność krauzystów zapisała się na stałe w filozoficznym krajobrazie Hiszpanii końca XIX oraz początku XX wieku. Przeciwnicy krauzyzmu nie pozostawali bierni wobec dynamicznego rozwoju zarówno filozofii krauzyzmu, jak i jej wpływu na naukę oraz wobec społeczno-pedagogicznej aktywności ILE i jej pochodnych. Bezkompromisowa postawa krauzystów w sprawach życiowej i poznawczej autonomii człowieka, wynikająca z wiary w rozum, powodowała sprzeciwy, jak to się działo już u zarania działalności Sanza del Río. Mówi się wręcz o satanizacji doktryny krauzyzmu w narracji jej przeciwników[154].

---

[152] Rufino Blanco Fombona, dz. cyt., s. 54.

[153] Por. Stanisław Witkowski, *Z podróży po Hiszpanii i Portugalii (II)*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 71, s. 376, 388.

[154] Por. José Manuel Vázquez-Romero, Enrique Menéndez Ureña, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España,* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998, s. 165.

Ogólnie rzecz biorąc, sygnalizowany konflikt stanowił syndrom głębszego procesu. Walka tradycjonalistów z reformatorami, katolików i laików, postaw propatriarchalnych z profeministycznymi, były w istocie elementami walki dwóch Hiszpanii[155]. Hiszpania tradycyjna reprezentowana przez kręgi broniące utrwalonych zasad życia społecznego (Kościół katolicki, konserwatywnie zorientowani politycy) i Hiszpania nowoczesna (laickie środowiska), toczyły spór o idee oraz walkę o władzę nad edukacją, bo ta, jak wiadomo, jest kluczem do szerzej zakrojonej zmiany społeczeństw.

Idea „dwóch Hiszpanii" bywa poddawana w wątpliwość. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że jest mitem. Wydaje się jednak, że takie stawianie sprawy spłyca obraz historii Hiszpanii. Podział na nowoczesną i tradycyjną Hiszpanię wraz z rozmaitymi, wielowarstwowymi konsekwencjami tegoż rysuje się w historycznym pejzażu tego kraju dość wyraźnie. Uważa się, że przyjęcie tezy o „dwóch Hiszpaniach" pozwala ujrzeć w niej źródła wybuchu wojny w 1936 roku. Twierdzi się, że ta wojna była kulminacją starć dwóch ideologii bez większych nadziei i szans na rozwiązanie rzeczywistych problemów państwa[156].

Wracając do zasadniczego tematu, podczas dalszego rozwoju ILE już nie tylko dzieła krauzystów były piętnowane przez hierarchów Kościoła katolickiego jako zakazane, ale też ILE stała się obiektem krytyki. Zasady, jakimi kierowała się szkoła, stanowiły zupełną nowość i wywoływały rozmaite reakcje w Hiszpanii końca XIX wieku, ale jeszcze w trzecim dziesięcioleciu XX wieku budziły niechęć konserwatywnych kręgów. Jednym z aktywnych publicystycznie oponentów Ginera de los Ríos i jego towarzyszy był ksiądz katolicki Andrés Manjón. Sprzeciwiał się on w swoich pismach niemal każdej pedagogicznej

[155] Por. Mercedes Montero, *El acceso de la mujer española a la universidad y su proyección en la vida pública (1910–1936). Comparación de las iniciativas de Pedro Poveda y de la Institución Libre de Enseñanza*, „Anuario de Historia de la Iglesia", 2009, nr 18, s. 311.

[156] Por. Jan Kieniewicz, *Ku nieuchronnemu starciu? Idea konfliktu w Hiszpanii w rzeczywistości II Republiki*, w: *Hiszpania II Republiki. Polityka i literatura*, red. P. Sawicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1989, s. 5–11.

tezie krauzystów. Był przeciw nauczaniu w duchu wolności, zachęcaniu do refleksji wyzwolonej z nawyku respektowania autorytetów, przeciw koedukacji, przyznawaniu uczniowi prawa do szacunku ze strony nauczyciela i atmosfery równouprawnienia w procesie edukacyjnym między mistrzem a uczniem. Co więcej, Manjón twierdził, że szkoła laicka, taka jak ILE, jest „ateistyczna, antychrześcijańska, antywychowawcza, niemoralna, sekciarska, jest nauczycielką samobójstwa, zaprzeczającą ojczyźnie i naturze ludzkiej"[157]. Krytycznie nastawione do ILE środowisko katolickiego duchowieństwa zmobilizowało siły do tego stopnia, że w 1911 roku założyło własną szkołę, która była zupełnym zaprzeczeniem ILE i negatywną odpowiedzią na realizowaną w niej pedagogikę. Była to *Institución Católica de Enseñanza*, która funkcjonuje do dziś w formie fundacji pod nazwą *La Institución Teresiana*. Jednym z czołowych działań owej szkoły było nauczanie kobiet w duchu katolickim. Według opinii lidera tego ruchu, Pedra Povedy i jego zwolenników, oferowana w Hiszpanii uniwersytecka edukacja nie była dla kobiet w żadnym wypadku dobrem. Stanowiła zagrożenie, bo laicki program edukacyjny krauzystów narażał na szwank kobiecą pobożność i w efekcie niósł jej destrukcję[158]. Trzeba też wspomnieć o radykalnym sprzeciwie wobec ILE rosnącego wówczas w siłę Opus Dei, które powstało w 1928 roku. „Jego członkowie uznali tę wspaniałą instytucję za kolebkę liberalizmu, lewactwa i nieodpowiedzialności w Hiszpanii"[159].

Mimo przeciwności losu i wbrew niechęci wielu ludzi, działalność ILE i instytucji z niej wyrosłych była prężna i owocna do 1936 roku. Hiszpańska wojna domowa przerwała krauzystowski projekt edukacyjny w kraju. Choć z powodu wojny wielu profesorów i uczniów ILE emigrowało, to jeszcze za granicą ciągle krzewili ducha krauzystowskiej edukacji. Po 1936 roku usiłowano zdyskredytować zasługi profesorów krauzystów, wydając między innymi publikacje ośmieszające

[157] Antonio Jiménez García, *El krausismo y La Instutucion...*, s. 180–181.
[158] Por. Mercedes Montero, *Los primeros pasos hacia la igualdad...*, s. 153.
[159] John Armstrong Crow, dz. cyt., s. 354.

działalność ILE i instytucji z niej wyrosłych[160]. Elías Díaz skomentował to zjawisko jako destrukcję rozumu w powojennej Hiszpanii[161]. Na przykład już 1936 roku w *Oficjalnym Biuletynie Państwa* (*Boletín Oficial del Estado*) pisano o ILE w kategoriach wroga kraju i narodu, siedliska anarchii i inspiracji zła[162]. Po roku 1939 władze państwowe zaczęły konsekwentnie usuwać z przestrzeni publicznej ślady działalności krauzystów. „Formacja szkolna Ginera de los Ríos" (*Grupo escolar Giner de los Ríos*) zniknęła z publicznych debat, by w miejsce tej potocznej nazwy ILE mówić pod dyktando władz o „formacji szkolnej Andrésa Manjóna" (*Grupo escolar Andrés Manjón*). Natomiast dobra, będące w posiadaniu ILE i jej pochodnych instytucji, zostały zajęte i przekazane na rzecz nowego organizmu edukacyjnego, który powołano 24 listopada 1939 roku pod nazwą Wyższej Rady Badań Naukowych (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas*)[163]. Pokrótce przedstawiona krytyka i związane z nią działania nie przetrwały jednak próby czasu. W 1978 roku w Madrycie zaczęła działać fundacja imienia Francisca Ginera de los Ríos[164], która do dziś kontynuuje i rozpowszechnia koncepcje założyciela ILE, nie pozwalając zapomnieć, że źródła nowoczesnej hiszpańskiej nauki i edukacji w znakomitej większości leżą w filozofii krauzyzmu – tradycji racjonalizmu harmonijnego.

Na zakończenie warto wspomnieć, że obok racjonalno-harmonijnego systemu edukacji krauzystów w Hiszpanii przełomu wieków pojawiały się inicjatywy podobne, ale młodsze i z różnych przyczyn mniej żywotne. Nie były związane ze scentralizowanym w Madrycie ruchem, ani z ideami racjonalizmu harmonijnego. W 1885 roku w San Felice de Guipolo (Katalonia) stowarzyszenie wolnomyślicieli Towarzystwo Przyjaciół Postępu założyło szkołę *Verdad*[165]. Euro-

---

160 Por. Luís Enrique Otero Carvajal, *La ciencia en España. Un balance del siglo XX,* „Cuadernos de Historia Contemporánea", 2000, nr 22, s. 206.

161 Por. Elías Díaz, *De la institución a la constitución...*, s. 52.

162 Por. Antonio Jiménez García, dz. cyt., s. 183.

163 Por. tamże, s. 184–185.

164 Por. http://www.fundacionginer.org/fundacion.htm (30.08.2011).

165 Por. [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer*…, s. 22–23.

pejską sławę zyskała natomiast założona w 1891 roku w Barcelonie *Escuela moderna*, dzieło Francisca Ferrera y Guárdia (1859–1909). Projekt Ferrera stanowił wolnomyślicielską reakcję na katalońską rzeczywistość społeczną. Ferrer był zagorzałym aktywistą na rzecz walki z analfabetyzmem[166]. Założył szkołę, prowadzoną według opracowanej przez siebie pedagogiki[167]. Podstawowe założenie Ferrera brzmiało: człowiek jest przede wszystkim wolnym twórcą. Filarami tego projektu pedagogicznego były postulaty wolności, prawdy i miłości – tego, co dzieciom bezwarunkowo należy się od świata[168]. Szkoła działała koedukacyjnie, stosowano w niej metody nauczania rozwijające samodzielność myślenia oraz wyobraźnię. Podobieństw między ideami Ferrera a madrycką ILE jest wiele. Warte są one większej uwagi. Pojawiała się jednak różnica między tymi dwiema szkołami w kwestii religii. Krauzyści opowiadali się za neutralnym światopoglądowo wychowaniem, przy czym wielu z nich przyjmowało panteistyczną wykładnię religijności. Byli niedogmatyczni, zgodnie z ideą harmonijnej racjonalności pozostawali otwarci na formy religijności. Ferrer zaś opowiadał się za ateizmem. Religijne przekonania miał za formy szkodliwych przeświadczeń. („«Wychować dziecko bez przesądów», mówił Ferrer, «i wydać książki potrzebne do osiągnięcia tego celu: oto zadanie Nowej Szkoły»”[169]). Chciał zastąpić religijną duchowość humanistyczną wrażliwością, naukowym zamiłowaniem oraz pasją poznawania. To obróciło się przeciwko niemu. Został oskarżony – niesłusznie – najpierw o udział w zamachu na Alfonsa XIII w 1906 roku[170], a w 1909

[166] Por. Maria Strzałkowa, *Historia literatury hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 237. (Autorka wspomina o Ferrerze także na stronach 232–233).

[167] Główne dzieło Ferrera *La Escuela moderna* jest dostępne w Internecie: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/pedagogia/escuelamoderna/indice.html (5.05.2012).

[168] Por. Kazimiera Bujwidowa, *Wstęp*, w: [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer...*, s. 12 –13.

[169] [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer...*, s. 25.

[170] Pierwszego maja 1906 roku w Madrycie na orszak ślubny Alfonsa XIII

roku o organizację zamieszek w Barcelonie[171]. Obarczono go winą o to, że laickie wychowanie w jego szkole degenerowało młodzież. W sądowych aktach oskarżenia czytamy: „ideałem wychowania, które Ferrer zowie rozumowem i naukowem, było urobienie rewolucyonistów i anarchistów"[172]. Ferrer został postawiony przed sądem bez możliwości obrony i skazany na karę śmierci. Chwilę przed samą egzekucją miał jeszcze krzyknąć: „Jestem niewinny! Niech żyje Nowa Szkoła!"[173]

---

i księżniczki Eny Battenberg rzucono bombę. Para królewska nie ucierpiała, ale zginęło piętnaście osób, a siedemdziestąt zostało rannych. Zamachowcem był Mateo Morral, anarchista, który wcześniej – jak się okazało – przez pewien czas pracował w księgarni należącej do *Escuela Moderna.* Władze, powołując się na ten fakt, zarządziły rewizję Ferrerowskiej szkoły, a następnie jej zamknięcie, a samego Ferrera aresztowano. Wolnomyśliciela ogłoszono inspiratorem zamachu. W prasie ukazywały się artykuły lansujące tezę, że wychowanie w ferrerowskich szkołach kształtuje taką moralność, jaką miał zamachowiec (por. [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer...*, s. 32–34).

[171] „Rewolucja w Barcelonie wywołana była przez reakcyjny gabinet Maury i popieranie przezeń pewnej grupy wpływowych kapitalistów, którzy nabyli w Maroku pokłady żelaza i ołowiu od plemienia berberskiego Bu – Hamara, które jednak nie miało praw do tego terytorium, gdyż należało ono do innego plemienia (Beni Bu – Ifrur). Gdy więc hiszpańscy przedsiębiorcy chcieli rozpocząć eksploatację pokładów, prawni właściciele stawili temu opór" (Zdzisław Mierzyński, *Franciszek Ferrer. Męczennik Wolnej Myśli, twórca Współczesnej Szkoły Świeckiej*, Łódzkie Koło Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich, Łódź 1924, s. 12.) Wobec zamieszek w Maroku rząd hiszpański wysłał tam wojsko, które miało opanować sytuację. W tym celu ogłoszono mobilizację rezerwistów z Katalonii. To wzbudziło protesty, które przerodziły się w uliczne zajścia oraz palenie kościołów i klasztorów. Ferrer znowu został oskarżony o inspirowanie rewolt. Głoszono, że jego *nowe wychowanie* rozbudziło w ludziach chęć ciągłej walki z władzą.

[172] *Proces Ferrera. Akta oficyalne*, [brak nazwiska tłumacza], [brak wydawnictwa, druk Br. Święcickiego], Częstochowa 1910, s. 28.

[173] [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer...*, s. 112. Egzekucja wzbudziła protesty w całej Europie. Śmierć Ferrera ma poważne znaczenie historyczne i polityczne. Ówczesny premier, Antonio Maura, wziął za nią na siebie polityczną odpowiedzialność i w efekcie złożył dymisję. Gregorio Marañón (1887 – 1960) w wywiadzie udzielonym Ksaweremu Pruszyńskiemu w 1937 roku w Paryżu postawił tezę, że w ten sposób Hiszpania straciła jeden z dwóch politycznych filarów. Zdaniem Marañóna drugą tak ważną jak Maura postacią był José Canalejas, premier, który

Śmierć Ferrera wzmogła dyskusję między zwolennikami europeizacji i jej przeciwnikami[174]. Działalność ILE i *La Escuela moderna* były wskaźnikami otwarcia się Hiszpanii na Europę. Ferrera, jak Ginera de los Ríos, zwie się „świeckim świętym", a także porównuje się go do Sokratesa. Uwidacznia się tragiczne podobieństwo losów myślicieli, którzy za cel postawili sobie krzewienie ducha rozumu i szerzenie myślenia pozbawionego religijnego dogmatu. Sokrates i Ferrer, postawieni przed kafkowskimi sądami za „psucie młodzieży", zginęli w imię swych idei, a Giner, choć szczęśliwie nie podzielił ich dramatycznego losu, również miał w swej biografii więzienny epizod w Kadyksie, a poza tym jego działalność była obiektem ciągłej krytyki i kontrdziałań.

3. Hiszpańscy krauzyści i racjonalizm – uwagi końcowe

Racjonalizm harmonijny rozwijany przez krauzystów otworzył przed hiszpańskimi intelektualistami nowe możliwości. Koncepcja krauzystów o roli rozumu w poznaniu i działaniu znacznie przyczyniła się do reformy filozofii, nauki, ogólnie zastanej rzeczywistości. Racjonalizm harmonijny wyzwolił wiarę w możliwości człowieka, zapał do rozwijania filozofii i nauki w celach praktycznych, chęć kreowania losu bez przeświadczenia o konieczności biernego poddawania się temu, co on przyniesie.

Choć krauzyzm czasem bywa oceniany jako myśl „pozbawiona wszelkiej oryginalności czy nowatorstwa [...], a nawet wewnętrznej lo-

---

w 1910 roku zginął w zamachu dokonanym przez anarchistów. W ocenie Marañóna brak Canalejasa i Maury w hiszpańskiej polityce otworzył drzwi degeneracji polityków, co w linii prostej po latach doprowadziło do zwycięstwa dyktatury Primo de Rivery (Ksawery Pruszyński, *Listy z Hiszpanji. Od specjalnego wysłannika „Wiadomości literackich". „Jako republikanin i postępowiec, jako człowiek...". Rozmowa z dr. Gregorio Maranon*, „Wiadomości literackie", 1937, nr 10 z 28 II, s. 1).

[174] Więcej o tym w: Diego Nuñez, *Unamuno, Ortega y „El caso Ferrer"*, „Revista de Hispanismo Filosófico", 2011, nr 16, s. 163–168.

giki i przejrzystości"[175] oraz „jako system filozoficzny [który – przyp. B. K.] był nieelastyczny, rygorystyczny, totalizujący i zamknięty"[176], to w warunkach dziewiętnastowiecznej Hiszpanii właśnie ta filozofia pełniła ważną funkcję społeczną, będąc narzędziem sprzeciwu intelektualistów wobec „kultury politycznych i ekonomicznych elit społeczeństwa izabelińskiego"[177]. Warto podkreślić, że w Hiszpanii wypracowano oryginalną, swoistą wersję krauzyzmu. Mając na uwadze koncepcję racjonalizmu harmonijnego oraz praktyczne zastosowania doktryny krauzyzmu, nie można zgodzić się z interpretacjami zmierzającymi do sprowadzenia hiszpańskiego krauzyzmu do jego niemieckiej wersji[178].

Oprócz tego, że krauzyzm wyprowadził kulturę hiszpańską z trwającej ponad sto lat apatii, krauzyści przełamali również izolacjonistyczną postawę hiszpańskich intelektualistów. Krauzyzm stał się pod wzglę-

---

[175] Tadeusz Miłkowski, Paweł Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2009, s. 260.

[176] José Luis Salvo Buezas, dz. cyt., s. 57.

[177] Tadeusz Miłkowski, Paweł Machcewicz, dz. cyt., s. 260–261.

[178] Tego typu treści pojawiają się na przykład w najnowszej polskiej publikacji o Ortedze. „Hiszpański krausysm nie odbiega zatem zdecydowanie od pierwowzoru" (Dorota Leszczyna, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Arboretum, Wrocław 2011, s. 75). Ów wniosek oparty na niejednokrotnie wątpliwych przesłankach (por. tamże, s. 74–83) prowadzi do niesłusznego pomniejszenia hiszpańskiego dorobku filozoficznego. Nie można zaprzeczać niemieckim wpływom na hiszpańską myśl. Nie należy jednak ich przeceniać. Filozofowie z Hiszpanii interesowali się między innymi niemieckim dorobkiem, ale w efekcie przezwyciężali inspiracje, tworząc autorskie koncepcje. Studia nad wpływem kultury niemieckiej na hiszpańską trwają już od dziesięcioleci. Na przykład Juan López Morillas i Frances M. López Morillas przyznają, że w XIX i na początku XX wieku w Hiszpanii występowało zjawisko germanofilii, lecz na stronach ich prac nie znajdziemy słowa o tym, jakoby hiszpańscy myśliciele tamtych czasów byli jedynie epigonami niemieckich filozofów (por. Juan López Morillas, Frances M. López Morillas, dz. cyt., s. 49–62). Podobnie w publikacjach innych badaczy (np. José Luis Abellán, Nelson Orringer, José Luis Mora García i in.), poświęconych temu zagadnieniu zachowuje się granice między zjawiskiem recepcji i podobieństw, a ideą naśladownictwa.

dem politycznym głosem mieszczaństwa i egzemplifikacją liberalizmu oraz krokiem ku europeizacji Hiszpanii[179]. Uznaje się, że krauzyzm wraz z erazmianizmem oraz anarchizmem formuje grupę trzech najbardziej charakterystycznych heterodoksji obecnych w hiszpańskiej kulturze[180]. Dzięki hiszpańskiemu krauzyzmowi nastąpił rozwój filozofii oraz rozkwit nauk według ówcześnie panujących w Europie trendów. Działo się to pod patronatem racjonalizmu harmonijnego, według którego ludzkość ma za zadanie się doskonalić, środkiem ku doskonałości jest rozwój wiedzy, a zasadą tego rozwoju powinna być harmonia w jak najszerszym znaczeniu.

Być krauzystą w końcu XIX i na początku XX wieku w Hiszpanii oznaczało wchodzić na zupełnie nową, dotąd w tym kraju nieznaną drogę, na której rolę przewodnika spełniał rozum, nie tradycja, autorytet czy inne ponadjednostkowe instancje. Naukowy rygor, szacunek do człowieka, krytyka hiszpańskiej ortodoksyjnej religijności znacząco wpłynęły na życie intelektualne Hiszpanii[181]. Krauzyzm stanowił wybór, który pociągał za sobą następne, w tym stanowisko światopoglądowe – racjonalizm, polityczne – liberalizm oraz nowoczesne standardy etyczne[182]. Być krauzystą oznaczało także porywać się na realizację utopijnego projektu. Optymistyczna historiozofia krauzystów, niezachwiany optymizm poznawczy i wiara w to, że harmonijne poznawanie jest wspólnym dobrem, nie pozwalają odeprzeć zarzutów wobec krauzystów o utopijne myślenie neofitów, jakimi niewątpliwie byli[183]. Filozofia krauzyzmu oddziaływała na swoich zwolenników

---

[179] Por. Mieczysław Jagłowski, *Między zamknięciem a wspólnotą...*, s. 66–67.

[180] Por. Pilar Gil Cánovas, *Heterodoxias españolas*, w: *Estudios Hispánicos II. Acta del segundo simposio de hispanistas polacos*, red. P. Sawicki, J. Sławomirski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 249.

[181] Por. Teresa Rodríguez de Lecea, Dieter Koniecki, *Nota de los editores*, w: *Reivindicación de Krause...*, s. 8.

[182] Por. Maria Strzałkowa, dz. cyt., s. 214.

[183] Por. Yvan Lissorgues, *El siglo XIX: el siglo de los posibles. Utopías y pensamiento utópico*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-siglo-xix-el-siglo-de-los-posibles-utopas-y-pensamiento-utpico-0/html/ (01.09.2011).

do tego stopnia, że krauzyzm w latach swego rozkwitu funkcjonował również jako ruch społeczny, wydarzenie towarzyskie, sposób życia, a nawet moda.

Na zakończenie warto wspomnieć o tym, że hiszpańska postać krauzyzmu wywarła wpływ nie tylko na samą Hiszpanię. Odnotowuje się jej obecność w pedagogice i w prawie krajów Ameryki Łacińskiej drugiej połowy XIX i początku XX wieku[184]. Ślady ogólnie zdiagnozowanego pozytywizmu i idealizmu w „Ameryce hiszpańskiej" odnotował Władysław Tatarkiewicz na marginesie artykułu o filozofii w Brazylii[185]. W środowisku badaczy funkcjonuje teza, według której niektóre elementy myśli hiszpańskich krauzystów stały się elementami ideowego podłoża rewolucji na Kubie, która doprowadziła do utraty Kuby przez Hiszpanię w 1898 roku[186]. Mowa o twórczości i działalności José Juliána Martíego y Pérez (1853–1895). Dodajmy od razu, że teza o tych związkach ma zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników. Dyskusję między nimi przedstawił Eugeniusz Górski w swej książce, poświęconej kubańskiej refleksji filozoficznej[187].

---

[184] Por. Riccardo Campa, *El ideario latinoamericano del siglo XX*, „Revista del CESLA", 2008, nr 11, s. 11 oraz Claus Dierksmeier, *The Global Rights of Humanity in Krausistic Philosophy*, 2010, http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1731589 (20.12.2011); Antolín Sánchez Curevo, *Krausismo en México*, UNAM, México 2004; O. Carlos Stoetzer, *Krausean Philosophy as a Major Political and Social Force in the Modern Argentina and Guatemala*, w: *Bridging the Atlantic. Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Ties*, red. M. Pérez de Mendiola, Sunny Press, New York 1996, s. 83 – 106; José Luis Gómez-Martínez, *El krausismo en Iberoamérica*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/gomez.htm (20.12.2011) oraz Teresa Rodríguez de Lecea, *El krausismo y Latinoamérica*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/teresa1.htm (20.12.2011).

[185] Por. Władysław Tatarkiewicz, *Filozofia w Brazylii*, „Przegląd filozoficzny", 1935, t. 38, z. 4, s. 352.

[186] Por. Tom Steele, dz. cyt, s. 99 oraz Richard Gillespie, *Cuba after thirty years. Rectification and the Revolution*, Routledge, London 1990, s. 168.

[187] Por. Eugeniusz Górski, *Rewolucja i tradycja. Szkice o kubańskiej myśli filozoficzno-społecznej*, Dział Wydawnictw Filii UW, Białystok 1991, s. 91–92. O obecności krauzyzmu u Martíego por. tamże, s. 113,124.

Zwolennicy argumentują, że ów inspirator kubańskich ruchów wyzwoleńczych znał doktrynę hiszpańskiego krauzyzmu i przejął niektóre jej elementy. Miało się to stać w latach siedemdziesiątych XIX wieku, gdy Martí przebywał na pierwszej przymusowej emigracji w Hiszpanii[188]. W tym czasie między innymi przez trzy lata studiował prawo. Na uniwersytetach w Madrycie i Saragossie spotkał się z myślą krauzyzmu. Uznaje się, że Martí przejął od krauzystów elementy racjonalizmu harmonijnego i panenteizmu, a szczególnie mistyczną wiarę w naturalną harmonię[189], subiektywny mistycyzm i pogląd mówiący, że cele moralne mają pierwszeństwo przed utylitarnymi[190]. Martíego „myśleć to służyć"[191] oddaje krauzystowskie podejście do filozofii oraz działalności intelektualnej w ogólności, jako do aktywności praktycznej, przekładalnej na czyny życia codziennego. Martí przyjął także krauzystowską tezę o wolności człowieka i roli duchowości[192]. Dociekliwi zauważają, że Martí nawet ubierał się jak krauzyści w charakterystyczny czarny surdut – znak rozpoznawczy uczniów Sanza del Río na początku ich prężnej działalności – i tak też przedstawiają go rozmaite podobizny współcześnie eksponowane w muzeach[193].

---

[188] Armando Cristóbal Pérez, *José Martí i „Nasza Ameryka". Krótki szkic biograficzny*, w: José Martí, *Nasza Ameryka*, przeł. D. Rycerz, CESLA UW, Warszawa 1992, s. 22.

[189] Wskazuje na to choćby sposób, w jaki Martí definiował władzę: „Władza musi zrodzić się z danego kraju. Duchem władzy musi być duch kraju. Forma jej sprawowania musi odpowiadać naturalnemu porządkowi kraju. Rządzenie nie jest niczym innym jak utrzymywaniem w równowadze naturalnych sił istniejących w kraju" (José Martí, dz. cyt., s. 9).

[190] Por. Cristopher Abel, *Martí, América Latina y España*, „Revista de la Universidad Nacional de Colombia", 1986, t. 1, nr 6, s. 17.

[191] José Martí, dz, cyt., s. 16.

[192] Por. Ada María Teja, *El origen de la nacionalidad y su toma de conciencia en la obra juvenil de José Martí. Semantización de Cuba y España*, „Revista Iberoamericana", 1990, t. 56, nr 152–153, s. 816.

[193] Por. Richard Gott, *Karl Krause and the Ideological Origins of the Cuban Revolution*, „Occasional Papers of The Institute of Latin American Studies. University of London", 1992, nr 28, s. 9.

Obecność hiszpańskiego krauzyzmu poza Hiszpanią nie dziwi, bo biorąc pod uwagę jego założenia i tezy, mógł on stanowić obiekt zainteresowań szczególnie ze względu na swój imperatyw harmonijnego rozwoju organizmu społecznego. Krauzyzm oferował narzędzia szeroko zakrojonych zmian. Jako projekt metafizyczny wyznaczający społeczeństwu konkretny cel, integrujący w imię jego osiągnięcia, jako koncepcja rozumu harmonijnego i jako etyka oparta na głębokim humanizmie oraz pozytywizujący program społeczny, w tym projekt pedagogiki, krauzyzm mógł jawić się kolejny raz jako filozofia gotowa do realizacji – praktyczna i zaangażowana w ludzkie sprawy.

Rozdział II

KRYZYS ROZUMU W REFLEKSJI MIGUELA DE UNAMUNO I INNYCH TWÓRCÓW POKOLENIA ’98

– A państwo, co robicie? – pyta jeden.
– My negujemy.
(Pío Baroja, *Los viejos*)

1. Pokolenie ’98 – odrodzenie przeciw rozumowi

„O szczęśliwe narody, które posiadają wieszczów wyższych duchem i sercem, które kształcić się i urabiać mogą na zacnej pieśni, a karmić zdrowym pokarmem piękna, – posiadają one w swem łonie źródło odrodzenia – źródło życia, które nigdy nie ulega zagładzie!”[1] – pisała Cecylia Plater Zyberk w 1898 roku, przekonując, że tego rodzaju szczęściem Polaków jest twórczość Adama Mickiewicza. Dla Hiszpanii 1898 rok był wyjątkowo tragiczny – przegrała wojnę z USA i w efekcie straciła status światowego imperium. Wstrząs zrodził rozmaite reakcje. Jedną z nich była mobilizacja hiszpańskich „wieszczów wyższych duchem”, czyli Pokolenia ’98, po to, by „zabić na głucho grobowiec Cyda” (J. Costa) oraz wziąć się do „syzyfowych prac” nad duchem narodu,

---

[1] Cecylia Plater Zyberk, *Kilka myśli o pesymizmie*, Wydawnictwo P. Laskauer i W. Babicki, Warszawa 1898, s. 3.

jak powiada Edward Boyé – prac, które wcześniej w Polsce przypadały popowstaniowym pokoleniom[2].

Mówiąc o hiszpańskim Pokoleniu '98 mamy na myśli – pomijając spory i dyskusje – Miguela de Unamuno y Jugo (1864–1936), Ángela Ganiveta García (1865–1898), Ramóna Valle y Peña (vel Valle Inclána) (1866 –1936), Pío Baroję y Nessi (1872–1956), José Augusto Trinidad Martíneza Ruíza (vel Azorína) (1873–1967), Ramira de Maetzu y Whitney (1875–1936), Antonia Machado y Ruiza (1875–1939)[3]. Zawiłości debaty o pokoleniu, jak również nad zasadnością identyfikowania go z wydarzeniami roku 1898, są rozległe i absorbujące, więc rozważymy je osobno. W tej części nakreślmy ogólną charakterystykę tej grupy myślicieli, kontekst jej działalności – regeneracjonizm – oraz główne rysy refleksji filozoficznej.

Ogólnie rzecz biorąc, Pokolenie '98 w Hiszpanii wpisywało się w szeroko zakrojony projekt odrodzenia państwa i narodu po wstrząsie w 1898 roku. Na przykład Boyé określił Pokolenie '98 przede wszystkim jako *regeneradores*[4]. Postulat regeneracji Hiszpanii miał znaczenie wielowymiarowe. Nawiązywał do odrodzenia politycznego, społecznego, gospodarczego oraz duchowego. Dzięki regeneracjonizmowi, czy też „regeneracjonizmom", jak proponował Pedro Cerezo Galán[5], przebudził się wreszcie „nieszczęśliwy maniak romantyzmu" w Hiszpanii, i „naród wybrany, poddawszy baczniejszym oględzinom trupie piszczele, służące za godło sławy, przestał już szczęśliwie cierpieć za «winy cudze»"[6].

---

[2] Por. Edward Boyé, *Współczesna literatura hiszpańska*, „Wiadomości literackie", 1927, nr 15 z 10 IV, s. 1.

[3] Por. José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea II*, t. 5 (II), Espasa Calpe, Madrid 1989, s. 166 oraz tenże, *Introducción*, w: *Vision de España en la Generación del 98. Antologia*, E.M.E.S.A, Madrid 1968, s. 10.

[4] Por. Edward Boyé, *Cienie tronu hiszpańskiego*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój", Warszawa 1933, s. 3–4.

[5] Por. Pedro Cerezo Galán, *1989. Crisis intelectual y renacimiento cultural,* http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa3/ALFA301.HTM#* (12.03.2012).

[6] Edward Boyé, *Wstęp*, w: Pío Baroja, *Perwersyjna zmysłowość*, przeł. E. Boyé, Czytelnik, Warszawa 1983 s. 5–6.

Pierwsze zwiastuny ruchu odrodzeniowego pojawiły się w Hiszpanii wcześniej niż wyłoniło się Pokolenie ’98. Józef Dzierżykraj Morawski podał: „Tak zwane *pokolenie 98 roku* miało swoich proroków, swoich prekursorów, swoich przywódców. Ruch odrodzeniowy bowiem zaznacza się już w drugiej połowie XVIII stulecia, np. w pismach O. Feijóo (nie mówiąc o działalności Jovellanosa, hr. Cabarrusa i innych mężów stanu). W XIX wieku liczba przodowników tego ruchu wzrasta: filozofowie – aktywiści, tacy jak Salmerón y Alonso, historycy, jak Pi y Margal lub Canovas del Cástillo (w dziele *Historia de la decadencia de España*), socjologowie, jak Pérez Pujol, Gumersindo de Azcaráte, Concepción Arenal, krytycy, jak Larra, Revilla, Adolfo de Castro, Leopoldo Alas, Menéndez Pelayo – wszyscy ci pionierzy nauki i postępu poddawali krytyce panujące w Hiszpanji stosunki, szukali dróg ku ich uzdrowieniu”[7]. Zdaniem Salvadora de Madariagi najważniejszymi aktywistami regeneracjonizmu byli Francisco Giner de los Ríos, budujący *etos* swego narodu oraz José Perez Galdós (1843–1920), tworzący na potrzeby odrodzenia hiszpański *epos* („Hiszpania nie stworzyła większego pisarza od czasów Cervantesa”)[8].

Nie ma wątpliwości, że jedną z sił regeneracjonizmu formowali krauzyści[9]. Stefania Ciesielska-Borkowska uznaje, że właśnie z odrodzeniowego prądu należy wywodzić idee „nowego wychowania”, czyli działalność edukacyjną Ginera de los Ríos[10]. Niektórzy badacze podają, że regeneracjonizm był w istocie „społeczną wersją krauzyzmu”[11].

[7] Józef Dzierżykraj Morawski, *Literatura hiszpańska. Literatura hiszpańsko-ameryk. Literatura portugalska*, Nakładem Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1933, s. 957–958.

[8] Por. Salvador de Madariaga, *Spain. A Modern History*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1958, s. 85, 87.

[9] Por. Manuel Tuñon de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Edicusa, Madrid 1974, s. 99–126.

[10] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Dwa krańce szkolnictwa hiszpańskiego*, [brak wydawnictwa, druk PKO], Warszawa 1931, s. 5, 11 i n.

[11] Por. Anna Sawicka, *Nietolerancja po hiszpańsku*, w: *Studia iberystyczne*, red. U. Dąmbska-Propok, T. Eminowicz, Instytut Filologii Romańskiej UJ, Kraków 1994, s. 54.

Nie można się zgodzić z takim ujęciem sprawy. Po pierwsze, Pokolenie ’98 filozofowało w opozycji do krauzyzmu, a jednak obydwa ruchy stanowiły gałęzie regeneracjonizmu. Po drugie, trzeba wziąć pod uwagę, że nie tylko krauzyści działali na rzecz regeneracyjnej, nowej edukacji w Hiszpanii. Mowa na przykład o wspominanej w poprzednim rozdziale *La Escuela Moderna*, prowadzonej w Barcelonie przez Francisca Ferrera.

Manuel Garrido także podkreślał regeneracjonistyczny charakter krauzyzmu, a oprócz tego postuluje również, by wyróżniać „naukowe 98” (Leonardo Torres Quevedo, Santago Ramón y Cajal, Marcelino Menendez Pelayo, Ramón Turro)[12]. Przy tej okazji trzeba też wymienić nazwiska kobiet, jak dotąd pomijane w popularnych opracowaniach dotyczących Pokolenia ’98. Aktywistki, o których mowa, dążyły do tego, by regeneracjonizm oznaczał odrodzenie dogłębne, sięgające podstaw życia społecznego, a więc by odmienił także sytuację kobiet w Hiszpanii przełomu wieków[13]. Większość z tych działaczek była związana z wspominanymi w poprzednim rozdziale *La Residencia de Señoritas* czy *Lyceum Club Feminino*, jednak one same identyfikowały się nie bezpośrednio z krauzyzmem, a z ruchem ’98. Były wśród nich na przykład Carmen Baroja y Nessi (1883–1950)[14], autorka *Recuerdos de una mujer de la generación del 98,* dziennikarka Carmen de Burgos y Seguí (1867– 1932)[15],

[12] Por. Manuel Garrido, *El 98 címtifico*, w: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, red. M. Garrido, N.R. Orringer, L.M.L. Valdés, M.M. Valdés, Cátedra, Madrid 2009, s. 45.

[13] Więcej o tym w: Lidia Falcón, *Mujeres del noventa y ocho,* „El País”, 1998 (1 IV), http://elpais.com/diario/1998/04/01/opinion/891381605_850215.html (10.05.2012) oraz w serii *Intelectuales de la Edad de Plata*, http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/busqueda/resultadosbusqueda.asp?Ver=50&Pagina=1&Titulo=Intelectuales%20de%20la%20Edad%20de%20Plata&OrdenResultados=1 (10.05.2012).

[14] Więcej w: Concepción Bados Ciria, *Intelectuales de la Edad de Plata (17). Carmen Baroja y Nessi*, http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/junio_09/29062009_01.asp (10.05.2012).

[15] Więcej o Burgos oraz innych dziennikarkach zaangażowanych w renegeracyjny feminizm: Bernardino M. Hernando, *Carmen de Burgos, la APM y aquellas admirables chicas del 98*, „Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura”, http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1188/1193 (11.05.2012).

czy Teresa Claramunt (1862–1931)[16], działaczka społeczna i polityczna. Przykład odrodzeniowych feministek potwierdza regułę, którą sformułował Inman Fox, mówiąc, że intelektualna działalność końca XIX wieku w Hiszpanii w dużej mierze dokonywała się w atmosferze wytworzonej za sprawą *Ateneo de Madrid* i ILE[17].

Skupmy się jednak na tytułowym Pokoleniu ’98 w jego literacko-filozoficznej odmianie (Unamuno, Ganivet, Valle Inclán, Baroja, Azorín, Maeztu, Machado). Wkład generacji ’98 w dzieło regeneracjonizmu, choć niezaprzeczalny, był specyficzny. Cerezo Galán zwrócił uwagę na to, że podczas gdy hiszpańscy politycy i działacze społeczni proponowali rozwiązania praktyczne, twórcy „pokolenia" nawoływali do odrodzenia duchowego dokonywanego w drodze eksploracji dziedzictwa kultury Hiszpanii oraz historii na jej abstrakcyjnym poziomie. Dążyli do utopii. Przywoływali Hiszpanię idealną, jej obraz złożony z wybranych fragmentów historii, jej wyobrażenie[18]. Twórcy Pokolenia ’98 odwoływali się do emocji i uczuć, do spraw duchowych i kwestii filozoficznych leżących u podstaw wspólnoty narodowej. Podjęli tym samym zadania, które Edward Porębowicz studiując literaturę hiszpańską z przedednia wydarzeń 1898 roku, przewidział i skazał na niepowodzenie. Porębowicz zamykając swe studia przeprowadzane w ostatniej dekadzie XIX wieku na dorobku Emilii de Pardo Bazán (1851–1921), podał informacje o opłakanym wówczas stanie hiszpańskich spraw wewnętrznych – korupcja, urzędnicza samowola, brak odpowiedzialności decydentów za państwo. Romanista przytoczył refleksję Valentina Almiralla z jego *España tal cual* (1886): „«Żyjemy w błędnym kole. […]. Gwałtowny wstrząs mógłby nas zbawić, ale musiałby być to wstrząs powszechny, przekształcenie zupełne»", co sam Porębowicz prowokatorsko komentował: „Kto tego dokona?... Ha, za-

[16] Por. Teresa Claramunt, *A la mujer*, w: *La otra Generación del 98*, http://www.sindominio.net/etcetera/REVISTAS/Etc_30.pdf (11.05.2012).

[17] Por. E. Inman Fox, *Introducción*, w: *Generación del 98. Angel Ganivet (1865–1898)*, w: *Homenaje a la Generación del 98*, Espasa Calpe, Madrid 1999, s. 9–10.

[18] Por. Pedro Cerezo Galán, *1989. Crisis intelectual* …(12.03.2012).

pewne nie poeci"[19]. A jednak, tam gdzie zawiedli politycy, to poeci właśnie, literaci i myśliciele, postanowili przekształcić hiszpańskie nastroje w obliczu klęski 1898 roku.

Myśliciele '98 mieli misję wobec narodu. Odczuwali pewność, że swoją twórczością służą Hiszpanii, podnoszą lud na duchu i regenerują świadomość narodową. Pokolenie '98 wiedziało, że przyszło mu żyć i tworzyć w wyjątkowych czasach, w których filozofia i literatura powinny stać się regenerującym pokarmem osłabionej Hiszpanii. Duchowym przewodnikiem powinien być myśliciel – pisarz, bo tylko on na poziomie emocji mógł dotrzeć do Hiszpanów. Twórcy Pokolenia '98 odczuwali wyjątkowość swego statusu w społeczeństwie, wynikającą z historycznej misji. Nawiązuje do tego na przykład taka oto anegdota. Zdarzyło się, że Valle Inclána zatrzymała policja. Na pytanie: „Jak się pan nazywa?" odrodzeniowy pisarz odparł: „Jak ja się nazywam, wiedzą wszyscy. Tutaj trzeba raczej się dowiedzieć, jaka jest pańska godność"[20].

Z piśmiennictwa wskazanych członków pokolenia wyłaniają się fragmenty idei dotyczących rozumu, które razem wzięte przybierają formę koncepcji irracjonalizmu. Nie jest to systematycznie skonstruowana koncepcja, z jaką mamy do czynienia w przypadku racjonalizmu harmonijnego krauzystów. Jest to projekt wynikający z refleksji mającej służyć hiszpańskiemu narodowi, podejmującej problem Hiszpanii. Ów problem, uważany za jeden z *Leitmotivów* myśli Pokolenia '98, już przed powstaniem tej formacji stanowił obiekt namysłu. Szczególnie chodzi tu o edukacyjną działalność krauzystów, która wychodziła naprzeciw potrzebom Hiszpanii. Chcieli oni, jak wiadomo, reformować Hiszpanię, tworzyć „nowego człowieka". Warto podkreślić, że racjonalizm harmonijny i irracjonalizm pokolenia, tak bardzo

[19] Edward Porębowicz, *Studia literackie*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951, s. 243.

[20] Por. Ángel Lázaro, *Genio y figura de Don Ramon del Valle Inclán*, w: *Semblanzas y ensayos*, Ediciones del Colegio Regional de Humacao, Humacao 1963, s. 88–89.

różne, wyrosły wbrew pozorom, z jednego odrodzeniowego pnia. W niektórych kwestiach pokolenie nawiązywało jednak do idei krauzystów – mniej lub bardziej świadomie. Na przykład „subiektywizm i indywidualizm «pokolenia 98» można postrzegać jako konsekwentne urzeczywistnienie tak drogich krauzystom zasad liberalizmu”[21].

Twórczość Pokolenia ’98 była nasycona rozczarowaniem sytuacją Hiszpanii po 1898 roku. Zawód objawiał się między innymi pretensjami wobec rozumu. Zdaniem myślicieli Pokolenia ’98 wobec obnażonej słabości rozumu, pozostało negować jego wartość. Rozum jest nagi i niezaprzeczalnie wszedł w fazę kryzysu. Pokoleniowi twórcy więcej nadziei pokładali w historii Hiszpanii, literaturze i sztuce niż w naukach i filozofii wspartej na racjonalizmie. Twórcy pokolenia głęboko przeżywali tę porażającą ich wówczas prawdę o słabościach rozumu. W ujęciu Pokolenia ’98 życie jest nadrzędne i nieredukowalne do rozumu, uczucie stoi wyżej niż logika[22].

Spośród twórców Pokolenia ’98 Unamuno poświęcił najwięcej uwagi idei rozumu. W związku z tym twórczość Unamuna zdominuje przegląd irracjonalistycznych refleksji w niniejszym rozdziale. Następnie spojrzymy na dorobek pozostałych twórców pokolenia – Ganiveta, Maeztu, Barojy, Azorína, Valle Inclána i Machado – by naszkicować ślady kryzysu rozumu w ich literaturze.

Historię Hiszpanii XX wieku można pojąć wtedy, gdy zrozumie się wpływ Pokolenia ’98 – uważają znawcy[23]. Wydaje się, że na tej samej zasadzie istotę Pokolenia ’98 można odpowiednio uchwycić wtedy, gdy podkreśli się historyczne znaczenie roku 1898 w Hiszpanii. Wejrzyjmy zatem w tę właśnie historię, z uwagi na to, że irracjonalizm Pokolenia ’98 stanowił filozoficzną reakcję na jej kształt.

---

[21] Mieczysław Jagłowski, *O początkach współczesnej filozofii hiszpańskiej,* „Szkice humanistyczne. Kwartalnik Naukowy OSW”, 2002, nr 1–2, s. 68.

[22] Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Espasa Calpe, Madrid 1975, s. 68–69.

[23] Por. José Luis Comellas, *Historia de España moderna y contemporanea (1474–1965)*, Ediciones Rialp, Madrid 1967, s. 539.

Historyczne źródła zwrotu przeciw rozumowi – „klęska 1898”

Rok 1898 był to dziwny rok, w którym rozmaite znaki w Hiszpanii i poza jej granicami zwiastowały jakoweś klęski i nadzwyczajne zdarzenia. Historycy wspominają, że około trzynaście lat wcześniej nawiedziła ten kraj szalejąca po Europie epidemia cholery[24], rok wcześniej w wyniku zamachu zginął premier, Antonio Cánovas del Castillo, a w samym 1898 dokonało się to, co wcześniej wydawało się niemożliwe – Hiszpania mimo walk ogniem i mieczem poniosła ostateczną klęskę. Jako imperium przestała istnieć, jako państwo okryła się wstydem pokonanego w zupełnie niegroźnie zapowiadającej się wojnie z „kiełbasiarzami”[25], a jako naród została odarta

---

[24] W latach 1884–1885 epidemia cholery ogarnęła cały kraj, zbierając żniwo ponad 120 000 zmarłych. Poza cholerą Hiszpanię nękały w XIX wieku inne epidemie, np. żółta febra. (Por. Adrian Shubert, *A Social History of Modern Spain*, Routledge, London 1990, s. 24–25.) Zjawisko było jedną z konsekwencji niskiego poziomu higieny i, ogólniej, standardu życia ludności. „Zasady, które rządzą zdrowiem publicznym innych krajów, są dziwnie nieobecne w Hiszpanii” – uskarżał się W.T. van Vredenburgh, lekarz z nowojorskiej firmy ubezpieczeniowej, który w 1885 roku przebywał w Hiszpanii. Raport doktora opublikowano 17 września 1892 w „The New York Times” (*The Cholera in Spain. What Dr W. T. van Vredenburgh Learned While Studying It*, http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=FB0B13F8355D15738DDDAE0994D1405B8285F0D3 (12.09.2011).

[25] Hiszpańska prasa końca XIX wieku nadała USA przezwisko, które można na polski przetłumaczyć jako „kiełbasiarze” (*salcicheros, salchicheros de Chicago*, ang. *sausage-makers*). O tym wspominali na przykład: Carlos Alberto Montaner, *Historia del antiyanqusimo*, http://www.firmaspress.com/website/articulos/carlos-alberto-montaner/historia-del-antiyanqusimo (02.08.2011) oraz w literaturze anglojęzycznej: Raymond Carr, *Spain. A History*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 224; Joseph Harrison, *Introduction. Historical Background of the Crisis of 1898*, w: *Spain's 1898 Crisis. Regenerationism, Modernism, Post-colonialism*, red. J. Harrison, A. Hoyle, Manchester University Press, Manchester 2000, s. 4. Ponadto w prasowej retoryce w 1898 roku Hiszpanię nazywano „lwem”, USA zaś „świnią” określaną w prasie jako „prostacka, żarłoczna, brudna tchórzliwa i wyrachowana” (por. Stephen Reicher, Nick Hopkins, *Self and Nation. Categorization, Contestation and Mobilization*, Sage, London 2001, s. 94 oraz Sebastian Balfour,

z budowanej przez wieki tożsamości dumnych prekursorów ładu Nowego Świata.

W 1898 roku Hiszpania przegrała z USA wojnę toczącą się równolegle na Karaibach (Kuba, Puerto Rico) oraz na Dalekim Wschodzie (Filipiny). 10 grudnia 1898 roku w Paryżu USA i Hiszpania podpisały traktat regulujący powojenną rzeczywistość[26]. Postanowienia traktatu odmieniły status obydwu stron konfliktu w stosunkach międzynarodowych oraz rozkład sił w politycznych konfiguracjach. Hiszpania stała się państwem jakich wiele, choć jeszcze niedawno była światowym imperium, natomiast USA na stałe porzuciło politykę izolacjonizmu. Radykalnie zmienił się status państw będących hiszpańskimi koloniami do 1898 – Kuby, Puerto Rico i Filipin oraz części mniejszych wysp. Znaczna część literatury historycznej podaje w uproszczeniu, że zdobyły one niepodległość. W istocie tereny utracone przez Hiszpanię przeszły w ręce USA na krócej (Kuba), dłużej (Filipiny) lub na stałe (Puerto Rico). Wyspy Mariańskie i Karolińskie odsprzedano Niemcom.

Wydarzenia 1898 roku stanowiły konsekwencję wieloletniej polityki hiszpańskiego rządu, zarówno tej wewnątrz kraju, jak i wobec kolonizowanych terenów[27]. Krytycznie nastawieni intelektualiści, na przy-

---

The Impact of War Within Spain. Continuity or Crisis? w: *The Crisis of 1898. Colonial Redistribution and Nationalist Mobilization*, red. A. Smith, E. A. Dávila Cox, Palgrave Macmillan, Hampshire 1999, s. 180).

[26] Tekst *Traktatu Paryskiego* z 10 grudnia 1898 r.: http://avalon.law.yale.edu/19th_century/sp1898.asp#art17 (12. 06. 2011).

[27] Wzmianki na temat życia w Hiszpanii przed i po 1898 podaje z właściwą sobie ironią Pío Baroja w narracji bohatera *Perwersyjnej zmysłowości*: „Dzięki wpływom mojego wuja z Irun otrzymałem w pewnym ministerium posadę za trzydzieści duros miesięcznie. W zamian za tę pensję niczego ode mnie nie żądano" (Pío Baroja, *Perwersyjna zmysłowość…*, s. 121) i dalej: „W tym czasie, chociaż nie byłem nigdy gorliwym patriotą, wpadałem zawsze w zły humor, ilekroć przeglądałem dzienniki i dowiadywałem się, jak źle stoją nasze sprawy na Kubie i na Filipinach. Od czasu, gdy do wojny wmieszały się Stany Zjednoczone, postanowiłem nie interesować się więcej polityką i nie chciałem wiedzieć w ogóle o niczym. […]. Patrioci śpiewali dość głupią piosenkę, kończącą się słowami: «Nowy York – dla świń». Irytowało mnie to. Wreszcie mimo woli zacząłem czytać gazety i pasjono-

kład Joaquin Costa, Francisco Giner de los Ríos, czy Vincente Blasco Ibáñez, już od lat wołali o przebudzenie się z letargu czy snu, a „spano u stopni tronu i w cieniu ołtarza, deklamując przez sen puste, retoryczne strofy o swojej potędze i chwale”[28]. Jednak decydenci, myśląc w kategoriach honoru, tradycji, dumy, nie przyjmowali do wiadomości, że rola Hiszpanii w świecie ulega zmianie. Ignorowali sygnały płynące z zewnątrz, choćby fakty świadczące o planach USA co do Kuby. Rufino Blanco Fombona przypominał: „W przededniu wojny Hiszpanji ze Stanami Zjednoczonemi jakież to stanowisko zajmowały najpoważniejsze pisma madryckie, będące wykładnikami opinji? Wydało im się rzeczą wprost niedorzeczną, że spocone kupczyki *new-yorskie* mogłyby ugiąć do ziemi łeb dumnego lwa iberyjskiego. Nikt nie obliczał, nie kalkulował, nikt się ani chwili nie wahał, nikt nie słuchał Pi y Margolla, oraz kilku innych polityków doradzających liberalny kurs na Kubie – wyspie, która wówczas porwała za broń, aby bronić swej wolności. Przeciwnie – podobnymi politykami gardzono z całego serca”[29]. Z kolei Blasco Ibáñez żądał niepodległości dla kolonii, opowiadając się na łamach prasy za racjami kubańskich powstańców oraz poruszał przy okazji kwestię nierówności wobec prawa w Hiszpanii (na wojnę szli ci, których nie było stać na wykupienie się od wojska)[30]. Na łamach „El Tiempo” 16 sierpnia 1898 roku ukazał się artykuł Francisca Silvela (1843–1905) *Sin pulso*, w którym autor sprzeciwiał się prowadzonej polityce i oskarżał Hiszpanię – mówiąc w największym skrócie – o bierność w obliczu wydarzeń zwiastujących klęskę[31].

wać się wiadomościami z frontu” (tamże, s. 190–191), a także: „Po utracie kolonii wielu polityków mówiło o potrzebie natychmiastowej regeneracji. Nie wiem, czy o tę *regenerację* troszczyli się bardzo ministrowie; faktem jest natomiast, że w tym okresie odrodzenia straciłem posadę” (tamże, s. 192).

[28] Edward Boyé, *Wstęp*, w: Pío Baroja, dz. cyt., s. 5.

[29] Rufino Blanco Fombona, *Zdobywcy Nowego Świata*, przeł. E. Boyé, Instytut Wydawniczy Bibljoteka Polska, Warszawa 1935 , s. 34–35.

[30] Por. Edward Boyé, *Ibanez i Unamuno o Hiszpanji Afonsa XIII*, „Wiadomości literackie”, 1928, nr 13 z 25 III, s. 2.

[31] Por. Francisco Silvela, *Sin pulso,* http://www.xtec.cat/~jrovira6/restau11/silvela.htm (04. 05. 2012).

Kwestia kubańska jawi się jako czynnik decydujący o porażce Hiszpanii. Ta oto wyspa, nazywana przez dawnych hiszpańskich geografów *La Lengua de Pajaro*[32], miała poważne znaczenie ekonomiczne i strategiczne, co jej samej przysparzało więcej kłopotów niż korzyści. „Odkryta" przez Stary Świat za sprawą eskapady Krzysztofa Kolumba w 1492 roku, okazała się żyłą złota, czy raczej cukru dla Hiszpanów (zaopatrywała jedną trzecią światowego rynku). „Perła Antyli" była najbogatszą kolonią na całym świecie[33]. Z czasem stała się obiektem rosnącego zainteresowania ze strony USA. Rok po pierwszym kubańskim powstaniu w 1868 roku, USA zachęcone obrotem spraw na wyspie, zaproponowały Madrytowi, by za pięćdziesiąt milionów dolarów Hiszpania wycofała się z Kuby. Hiszpania odrzuciła tę ofertę, wskutek czego USA oficjalnie poparły kubański rząd powstańczy[34]. Trzydzieści lat później, 20 kwietnia 1898 roku USA wypowiedziały Hiszpanii wojnę, uzasadniając ten ruch po pierwsze, potrzebą wyzwolenia Kuby, po drugie, wybuchem amerykańskiego okrętu pancernego *USS Maine* w porcie w Hawanie w lutym 1898 roku[35]. Wojna trwała trzy i pół mie-

[32] Por. Albert G. Robinson, *Cuba Old and New*, http://www.gutenberg.org/files/11464/11464-h/11464-h.htm (14.07.2011).

[33] Por. Raymond Carr, *Modern Spain 1875–1980*, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 47.

[34] Por. Andrzej Bartnicki, Donald Critchlow, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, PWN, Warszawa 1995, s. 295.

[35] Warto podkreślić, że utrata „perły Karaibów" przez Hiszpanię nie była jednoznacznie spowodowana wojną hiszpańsko-amerykańską. USA interweniowało w konflikt kubańsko-hiszpański w 1898 roku, podczas gdy Kuba samodzielnie prowadziła walki narodowo wyzwoleńcze już od lat sześćdziesiątych XIX wieku. Przypłacała to ostrymi sankcjami ze strony imperium, w tym zagładą znacznej liczby ludności wiejskiej w obozach *reconcentrados* oraz śmiercią głodową ludzi z miast odciętych od dostaw żywności (por. Horatio Seymour Rubens, *Liberty. The Story of Cuba*, Ayer Press, New York 1970, s. 311– 318). W sumie odnotowano trzy wojny kubańsko-hiszpańskie, z których ostatnia zakończyła się pokonaniem Hiszpanów przy udziale USA. Jednak 10 grudnia 1898 w Paryżu do rozmów nie zaproszono przedstawicieli Kuby, ani żadnej innej kolonii. W ocenie kubańskiego literata, Guillermo Cabrera Infante (zm. 2005), rząd hiszpański „niczym stręczyciel" oddał „perłę Antyli" w ręce USA (por. Rafael Torrago, *Too late? Social, Eco-*

siąca. Tyle wystarczyło, by stało się jasne, że Hiszpania nie jest gotowa mierzyć się z nowocześniejszym przeciwnikiem. Tymczasem jeszcze w 1897 roku premier Cánovas grzmiał: „Kuba jest Alzacją – Lotaryngią Hiszpanii; tu wchodzi w grę honor państwa!"[36] Jak Francja w 1871 roku utraciła Alzację – Lotaryngię, tak Hiszpania w 1898 Kubę, z tym że w wypadku Hiszpanii strata okazała się bezpowrotna[37].

Polityka twardej ręki wobec kolonii i zasada pogardy wobec przeciwników przyniosły Hiszpanii więcej strat niż można było się spodziewać. Ten straceńczy los Hiszpanii 1898 roku przewidział i opisał już Cervantes – twierdził Ramiro de Maeztu. Gdyby Cervantesowy Don Kichot miał cechy angielskiego Hamleta, zaufałby raczej swojej zdolności kalkulacji i analizy, ale jako on sam, jako Don Kichot, zwierciadło hiszpańskiej duszy, kierował się uczuciem i tak oto stracił swoje imperium[38]. Zaś Blanco Fombona nie powstrzymał się przed ironią: „Hiszpanja i w tym wypadku poszła śladami swego bohatera, Don Kichota. «Lwięta przeciwko mnie?» Jednakże jej kichotyzm […] był innej natury niż kichotyzm bohatera Cervantesa. Bohater Cervantesa walczył dla dobra innych; jego szaleństwo, tak jak szaleństwo Chrystusa, polegało na samoofierze, na tem, że chciał zbawiać świat. […]. Kichotyzm Hiszpanji [...] walczył o ujarzmienie dalekiej wyspy, która na swą wolność zasługiwała. Walczył, by ją zakuć w kajdany"[39].

---

nomic and Political Reform in Spanish Cuba 1878–1898, http://lasa.international.pitt.edu/members/congresspapers/lasa1995/files/TarragoRafael.pdf (12.08.2011).

[36] Manuel Tuňon de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Edicusa, Madrid 1974, s. 15; Goeffrey Wawro, *Warfare and Society in Europe 1792–1914*, Routledge, London 2003, s. 169.

[37] Na mocy traktatu fankfurckiego w 1872, który kończył wojnę francusko-pruską (1870–1871), Francja utraciła Alzację i część Lotaryngii, które przeszły w posiadanie Rzeszy Niemieckiej, a do Francji powróciły ostatecznie po 1945 roku. Bezpośrednią przyczyną tejże wojny był zamiar Ottona von Bismarcka uczynienia pruskiego księcia Leopolda von Hohenzollerna-Sigmaringena królem Hiszpanii.

[38] Por. Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, don Juan y la Celestina*, Espasa Calpe, Madrid 1968, s. 32.

[39] Por. Rufino Blanco Fombona, dz. cyt., s. 37.

Następnego dnia po upadku imperium Hiszpanie poszli oglądać *corridę*, zupełnie jakby nic się nie stało – czytamy we wspomnieniach Luisa Buñuela[40]. Klęska 1898 poruszyła głównie elity hiszpańskiego społeczeństwa[41]. Ludność cechowała się obojętnością i brakiem orientacji w bieżących wydarzeniach. Czynnikiem związanym z brakiem politycznej świadomości Hiszpanów były niewątpliwie warunki życia – materialna nędza i analfabetyzm, obejmujące ponad połowę społeczeństwa jeszcze w 1900 roku[42]. Z tego właśnie stanu wynikały ostre podziały struktur społecznych na elity i szeroko pojętą „resztę", która nie miała potrzeby ani powodów pielęgnowania swej narodowej tożsamości. Przykładem wydarzenia, które silniej wpłynęło na całą hiszpańską ludność było powołanie Alfonsa XII na króla w 1874 roku – to angażowało uwagę Hiszpanów, twierdził Nelson Orringer[43]. Odrestaurowanie monarchii w większym stopniu dotyczyło życia zwykłych ludzi, a wojna w 1898 wydawała się raczej sprawą elit. To elity dopuściły do wojny, nie licząc się z ludem, ani jego reprezentacją w postaci społecznie zaangażowanych aktywistów.

Z powyższymi wnioskami zbiega się teza Joségo Alvareza Junco, według którego „klęska 1898" nie miała ogólnonarodowego zasięgu, co więcej, należy ją traktować jako efekt retoryki intelektualistów, którzy przejęci losem kraju, chcieli emocjonalnie dotrzeć do mas. „Jako osobistą stratę odbierali uzyskanie niepodległości przez ostatnie terytoria kolonialne ci przedstawiciele intelektualnych i politycznych elit,

---

[40] Por. Luis Buñuel, *Moje ostatnie tchnienie*, przeł. M. Braunstein, Świat Literacki, Izabelin 2006, s. 27.

[41] Por. Sebastian Balfour, *The Impact of War Within Spain. Continuity or Crisis?* w: *The Crisis of 1898...*, s. 180.

[42] Por. Maria Strzałkowa, *Historia literatury hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 212–213.

[43] Por. Nelson R. Orringer, *Problemática de la conceptualización del 98 en Norteámerica y una inédita solición filosófica*, w: *Filosofía hispánica contemporánea. El 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana* , red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001, s. 336.

którzy włożyli ciężką pracę w proces tworzenia narodu: dziennikarze, pisarze, politycy, prawnicy, inteligencja. Ale to właśnie wtedy elity intelektualne zaczęły wykorzystywać niedawno nabytą władzę opiniotwórczą […] udało im się przekonać wszystkich, że kraj przechodzi śmiertelny kryzys"[44]. Tak oto w hiszpańskiej prasie pojawiały się dramatyczne prognozy całkowitego upadku państwa. Stawiano pytanie o życie lub śmierć narodu i sens dalszej jego egzystencji[45].

W obliczu przedstawionej argumentacji pojawia się refleksja, że przegrana w 1898 roku prawdopodobnie zdruzgotała twórców Pokolenia '98 podwójnie – za pierwszym ciosem klęski nastąpił drugi, powodowany obojętnością dużej części Hiszpanów na los państwa, z którym ci nie czuli więzi. Trzeba powiedzieć, że hiszpańską „klęskę 1989" zasadnie pisze się w cudzysłowie, bo jest ona symbolem, uogólnieniem i rodzajem mitu spełniającego funkcje socjologiczne (integracja narodu w obliczu przegranej, tworzenie narodowej wspólnoty wiązanej poczuciem krzywdy), a także stanowi silny impuls dla filozofii irracjonalizmu pokolenia oraz rozkwitu związanej z tym literatury.

Filozoficzne źródła zwrotu przeciw rozumowi – wpływ europejskich krytyków rozumu

Kryzys rozumu w refleksji Pokolenia '98 rodził się w udzielającej się całej Europie końca XIX wieku atmosferze intelektualnego pesymizmu. *Fin de siècle* dyktował dekadenckie nastroje większości europejskich twórców. Warto pamiętać o jego wpływie na hiszpańskie Pokolenie '98, mając na uwadze, że stanowił on czynnik towarzyszący, nie decydujący, o zwrocie przeciw rozumowi w hiszpańskiej refleksji. Filozofia hiszpań-

[44] José Alvarez Junco, *Proces powstawania narodu w XIX-wiecznej Hiszpanii*, przeł. M. Skibińska, w: *Studia polsko-hiszpańskie. Wiek XIX,* red. J. Kieniewicz, OBTA, Warszawa 2002, s. 198–199.

[45] Por. *Sed Fuertes*, „La IIustración Española y Americana", 1898 (8 II), cyt. za: Sebastian Balfour, dz. cyt., s. 180.

ska w końcu XIX wieku miała własny, wewnętrzny powód do odejścia od rozumu – „klęskę 1898". Ogólnie formułowana teza o zależności między ogólnoeuropejską aurą rządzącą nastrojami *fin de siècle*, a irracjonalizmem Pokolenia '98 jest powszechnie uznawana[46].

Filozofia europejska po Kancie musiała zmierzyć się z ciężarem argumentu o niemożności pełnego, bezpośredniego poznania rzeczy. Kantowskie rozróżnienie sfer rzeczywistości na noumeny i fenomeny stało się kanwą anty- i irracjonalistycznych reakcji części filozofów. Podejmowano próby wybrnięcia z sytuacji, gdy w dobie poznawczego entuzjazmu okazało się, że nadzieje żywione wobec nauk mogą być przesadne. Ten stan rzeczy sprzyjał odwrotowi od racjonalizmu.

W głębi tendencji do poznawczego pesymizmu tkwił bunt przeciw skrajnemu racjonalizmowi i jego monopolistycznym zapędom, przeciw temu, co Michał Sobeski nazwał „inkwizycją naukową"[47]. Filozofowie tacy jak Artur Schopenhauer (1788–1860), Soren Kierkegaard (1813–1855) i Friedrich Nietzsche (1844–1900) formowali w ogólną tendencję – reakcję na zjawisko, które tak oto uchwycił Leon Chwistek: „Racjonalizm dogmatyczny, który zawierał w sobie elementy marzenia, patrzył zazdrosnem okiem na fikcję, uważając, że ma po prostu na nią monopol. […]. Tendencja ta była tak silna, że dzisiaj nie wolno uczonemu zapuścić się choćby na chwilę w dziedzinę fantazji bez narażenia się na oskarżenie, że bierze całą sprawę całkiem poważnie. […]. Tendencja ta wiąże się z przekonaniem, że nauka powinna być w istocie swej metafizyką, a wartość jej – według słów Bertranda Russella – należeć będzie do innej dziedziny, mianowicie do tej, do której należą religie, sztuka i miłość z dążeniem ludzkości do błogosławionej misji szału prometejskiego, który prowadzi najpoważniejszych mężów, by stali się bogom podobni"[48].

---

[46] Por. Luis Sanchez Francisco, *Azorín en el contexto de la fin de siglo,* w: *Ideologias y poder. Aproximaciones a las literaturas hispánicas en los tiempos de crisis,* „Estudios Hispánicos", t. 5, Wrocław 1996, s. 37.

[47] Por. Michał Sobeski, *Na marginesie „Don Kiszota"*, Nakładem Spółki Wydawniczej „Ostoi", Poznań 1919 , s. 98.

[48] Leon Chwistek, *Racjonalizm i irracjonalizm w nauce i życiu*, „Przegląd współczesny", 1936, t. 57, nr 169, s. 106–107.

W ramach ciekawostki zauważmy, że intelektualny pesymizm przełomu wieków nie podbił jednak wszystkich serc w Europie. Na przykład wspominana już intelektualistka, Cecylia Plater Zyberk, przekonywała, że pesymizm ma moc wyłącznie destrukcyjną – jest pasożytem, szkodnikiem i złem[49]. Nie stanowi zatem rozwiązania w dobie kryzysu. Tropiąc źródła pesymistycznej tendencji, autorka wskazuje na twórczość Alfreda de Musseta („orzeł nurzający się w błocie", który „przygotował literaturę rozkładu"[50]), Maurice Maeterlincka, Charlesa Baudelaire'a, Mauricego Rollinata, Jeana Richepina i Artura Schopenhauera[51].

O Arturze Schopenhauerze Plater Zyberk napisała, że ten „przedstawiciel wielkiego rozgoryczenia umysłu i serca, zrzędził też po swojemu przez lat kilkadziesiąt na temat «nicość nicości», i drwił niemiłosiernie z człowieka"[52]. W hiszpańskiej refleksji filozoficznej przełomu wieków XIX i XX odnotowuje się znaczące wpływy Schopenhauera. Tezy schopenhaueryzmu miały szansę jednak pojawić się w filozofii hiszpańskiej nieco wcześniej niż to się faktycznie wydarzyło. Hermann von Leonhardi w liście z 30 sierpnia 1844 roku do Sanza del Río, radził przyszłemu nestorowi hiszpańskiego krauzyzmu, gdy ten poszukiwał w Europie filozoficznych inspiracji: „W *Pariser Hof* we Frankfurcie zazwyczaj w godzinach wieczornych można znaleźć dr. Schopenhauera, niezależnego myśliciela (autora książki *Świat jako wola i przedstawienie*), ze szkoły Fichtego. Osobiście go nie znam. Nie jest on też zbyt uprzejmy"[53]. Z tego, co wiadomo Sanz del Río nie zdecydował się na spotkanie z Schopenhauerem, a na pewno nie na studia nad schopenhaueryzmem, zaś zamiast refleksji inspirowanej „zrzędzeniem" tego „nieuprzejmego" gdańszczanina, w drugiej połowie XIX wieku w Hiszpanii pojawił się krauzyzm. Stało się jednak tak, że myśl Scho-

[49] Cecylia Plater Zyberk, dz. cyt., s. 4.

[50] Tamże, s. 7–8.

[51] Tamże, s. 20.

[52] Tamże, s. 11–12.

[53] Julián Sanz del Río, Enrique Menéndez Ureña, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes 1844–1869. Con introducción y notas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1993, s. 6.

penhauera funkcjonuje w historii filozofii hiszpańskiej w kontekstach myśli Pokolenia ’98. Predestynowały ją do tego jej koronne cechy – pesymizm i zwrot przeciw rozumowi.

Świat był dla Schopenhauera jedynie wolą i przedstawieniem. Bezrozumną wolą i złudnym przedstawieniem, zasłoną Mai separującą podmiot od właściwego przedmiotu. Według Schopenhauera wola leży poza zasięgiem motywacji, sama nie ma przyczyny[54]. Jest ona „niezmordowanym napędem, nierozumnym popędem”[55]. Człowiek jest najwyższą formą obiektywizacji woli – jak to ujmuje w swoim eseju o filozofii Schopenhauera Thomas Mann. W strukturze ludzkiego bytu wola spotyka się z wiedzą, co nieuchronnie prowadzi do cierpienia[56]. Zdaniem Schopenhauera, możliwość poznania świata bez udziału woli, a więc i bez cierpienia, jest osiągalna tylko geniuszom[57]. Schopenhaueryzm można interpretować za autorem *Czarodziejskiej góry* jako formę humanizmu – obronę człowieka przed brutalnością rozumu[58]. Koncepcja Schopenhauera okazała się rozwiązaniem, jakiego oczekiwał świat przełomu wieków, w tym hiszpańscy detronizatorzy rozumu – Unamuno, Ganivet, Baroja i Azorín[59]. U nich to zauważa się najsilniejsze wpływy schopenhaueryzmu.

Drugim nurtem, który na stałe zapisał się w historii filozofii hiszpańskiej przełomu wieków XIX i XX był egzystencjalizm Kierkega-

---

[54] Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie,* t. 1, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1994, s. 183.

[55] Tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 2009, s. 510.

[56] Por. Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, przeł. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 2000, s. 33.

[57] Por. Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie…*, t. 2, s. 528–531.

[58] Por. Thomas Mann, dz. cyt., s. 37–38.

[59] Więcej w: Ángel L. Prieto de Paura, *Schopenhauer y la formalización de la melancholía en las letras españolas del novecientos*, „Anales de Literatura Española”, 1996, nr 12, s. 55 –87 oraz w tym samym roczniku: Ricardo de la Fuente Ballesteros, *Ganivet y Schopenhauer. Pensadores intempenstivos*, tamże, s. 89–100 i Francisco Abad, *Schopenhauer y el joven Baroja*, tamże, s. 129–137.

arda. Egzystencjalizm został w Hiszpanii przyswojony wcześniej niż w innych europejskich krajach. Można nawet ryzykować twierdzenie, że w Hiszpanii go antycypowano – uważał Julián Marías[60]. Teza Maríasa wynikała z bliskiego pokrewieństwa, jakie łączy filozofię „Sokratesa z Kopenhagi" i refleksję baskijskiego mentora Pokolenia '98, Unamuno. Dostrzega się znaczną liczbę podobieństw między Kierkegaardem a Unamuno[61]. Filozofia Kierkegaarda była wyrazem niepewności wynikającej z niemożności konceptualizacji egzystencji. Niewiedza, niepewność, trwoga były tym, co określa człowieka i jego życie w ramach filozofii duńskiego egzystencjalisty[62]. Myśl Unamuna nie była niczym innym, jeśli wziąć pod uwagę jej metafizyczny aspekt. Obaj myśliciele podejmowali problem rozumu i wiary, obaj faworyzowali wiarę. „Wiara jest największą namiętnością człowieka"[63] – czytamy u Kierkegaarda. Nic innego, jak wcielenia tej właśnie tezy znajdujemy u Unamuna na kartach *Del sentimiento trágico de la vida*, czy w *Diario íntimo*. Unamuna irracjonalizm zbiegał się z ogólną europejską tendencją do krytyki rozumu za jego ignorancję wobec czynnej roli podmiotu oraz za „jego nieprzydatność do rozwiązywania zasadniczych, ważkich dla życia człowieka i społeczności zagadnień"[64]. Trzeba jednak zaznaczyć, że na tezach o kondycji ludzkiej Unamuno nie poprzestawał. Uprawiał także refleksję polityczną, konstruował szeroko zakrojony projekt odpowiadający potrzebom Hiszpanii po 1898 roku.

Właśnie Unamunowski egzystencjalizm pozwala zaliczać filozofię hiszpańską przełomu wieków do grona pierwszych egzystencjalizmów.

---

[60] Por. Julián Marías, *Presence and Absence of Existencialism in Spain*, „Philosophy and Phenomenological Research", 1954, nr 2 (15), s. 182.

[61] Więcej w: Jan E. Evans, *Miguel de Unamuno. Kierkegaard's Spanish „Brother"*, w: *Kierkegaard and Existencialism*, red. J. Steward, Ashgate Publishing, London 2011, s. 375 –386.

[62] Por. Karol Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 9–10.

[63] Soren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 136.

[64] Adam Komorowski, *Miguela de Unamuno koncepcja filozofii*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace filozoficzne", 1974, z. 4, s. 81.

W polskiej literaturze taką interpretację filozofii Unamuna spotykamy u Eugeniusza Górskiego na stronach *Hiszpańskiej refleksji egzystencjalnej*. O tym, że filozof z Salamanki może uchodzić za egzystencjalistę, świadczy wiele. Mimo tego zdaniem Ciesielskiej-Borkowskiej Unamuno nie powinien być tak kategoryzowany. Świadczy o tym, według romanistki, brak jednoznacznego pesymizmu, jaki znamy z pism Kierkegaarda. Zamiast pesymizmu u Unamuna napotyka się „postawę wyczekującą", coś znacznie subtelniejszego od negacji i nihilizmu, wyrastającą co prawda z wybujałego indywidualizmu, z przewagi pytań nad odpowiedziami, z zaprzeczenia rozumu, niemniej nie jest to egzystencjalizm w postaci czystej[65]. Ten głos sprzeciwu, jak dotąd, zyskał mniejszą popularność w tradycji interpretacji myśli Unamuna.

Trzecią irracjonalistyczną siłę przełomu wieków formowała filozofia Nietschego. Nietzsche, który w *Genealogii moralności* nazywał Schopenhauera swoim wielkim nauczycielem, otwarcie gardził nowożytnym, europejskim rozumem. Rozum to „metafizyka języka", to przesąd zmuszający do szukania jedności, tożsamości i innych zasad, twór pchający człowieka w objęcia „prostackiego fetyszyzmu", którego przejawem ma być szukanie przyczyn i skutków, podziały na podmiot i przedmiot, byt i działanie. Rozum, „oszukańcza baba", zdaje się być i źródłem, i efektem błędów myślenia oraz języka[66].

Wpływ Nietzschego na hiszpańską refleksję przełomu wieków XIX i XX był bardzo silny. Abellán podał, że typowo nietzscheańskie motywy takie jak idea wiecznego powrotu, krytyka chrześcijaństwa, podkreślanie wartości życia i woli w opozycji do krytyki rozumu i nauki, idea nadczłowieka zadomowiły się i rozwinęły w refleksji Pokolenia '98 na tyle, że można mówić o nietzscheańskim dziedzictwie w filozofii hiszpańskiej[67]. O sile wpływu Nietzschego na hiszpańską refleksję

[65] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła*, przeł. E. Boyé, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 20.

[66] Por. Friedrich Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 20–22.

[67] Por. José Luis Abellán, *Historia crítica...*, s. 184–185.

filozoficzną Pokolenia ’98 przekonuje także Gonzalo Sobejano. Autor przedstawia bardzo szczegółowe analizy wpływu Nietzschego na Pokolenie ’98, na jego prekursorów oraz na ruch modernistów w literaturze, który towarzyszył działalności pokolenia[68]. Zdaniem Sobejano inspiracje widoczne u Unamuna, Barojy, czy Machado, nie były domeną tylko Pokolenia ’98, ale także w pokoleniach ’24, ’27 i ’39 widoczne są ślady nietzscheanizmu. Zauważa się, że w końcu XIX wieku nietzscheanizm przeniknął także do myśli filozoficznej rozwijanej w krajach Ameryki Łacińskiej[69].

Hiszpańskie Pokolenie ’98, czytając Nietzschego, rozpoznawało siebie samo na stronach jego dzieł. Mogło ujrzeć swoje odbicie w diagnozach apatii, braku woli, letargu, w opisach cierpienia oraz studiach nad dumą, a także utożsamiać się z nadczłowiekiem wyróżnionym spośród reszty śmiertelników. Hiszpania 1898 okazała się dobrym gruntem rozwoju tezy mówiącej, że wyższa kultura powinna wzrastać w uduchowionym okrucieństwie, cierpieniu przechodzącym w ekstazę, mistycyzującej pasji – twierdził José Luis Calvo Carilla[70]. W podobny sposób, lecz z większym rozmachem, na początku XX wieku interpretował obecność nietzscheanizmu w Hiszpanii Blanco Fombona. Zdaniem tego wenezuelskiego modernisty, Hiszpanie podbijający Amerykę w XVI wieku „na żywych przykładach tworzyli to, co później Nietzsche tworzył na papierze”[71]. Hiszpanie wdrażali w czyn „moralność panów, nie niewolników”, patrzyli dalej niż „dobro i zło”, byli apologetami indywidualizmu, słowem – w praktyce byli kierowani przez tego ducha, którego później Nietzsche uchwycił i opisał w swej filozofii[72].

---

[68] Por. Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Editorial Gredos, Madrid 1967, s. 153– 486.

[69] Por. Eugeniusz Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 130–131.

[70] Por. José Luis Calvo Carilla, *La cara oculta del 98. Misticos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895–1902)*, Cátedra, Madrid 1998, s. 190–191.

[71] Rufino Blanco Fombona, dz. cyt., s. 21.

[72] Por. tamże, s. 21–22.

Warto nadmienić, że wkład w dekadencki irracjonalizm mieli też inni znani myśliciele i tylko z racji formalnych ograniczeń nie skupiamy się na nich dostatecznie. Chodzi tu na przykład o wpływ intuicjonizmu Henriego Bergsona. Bergson swą koncepcją pędu życiowego, w ramach której środek ciężkości w strukturze ludzkich władz poznawczych przesuwa się w stronę intuicji uobecnia się w dziele Unamuna[73]. Zauważa się, że również Unamuna krytyka racjonalizmu przypomina krytykę pozytywizmu spod bergsonowskiego pióra[74]. Bergsonizm był filozoficznym punktem odniesienia także dla poezji Machado. Należy odnotować, że rolę w zwrocie przeciw rozumowi odegrała też filozofia Williama Jamesa. Zdaniem Sobeskiego irracjonalizm Unamuna, „filozofja kiszotowa", stanowi rodzaj pragmatyzmu. Zauważalna zaś różnica między pragmatyzującą myślą Unamuna a północnoamerykańskim pragmatyzmem tkwi w tym, że Unamuno uznawał uczucie, zaś James wolę jako władzę doskonalszą od rozumu[75]. Trzeba także odnotować ślad, jaki odcisnął na hiszpańskiej filozofii freudyzm ze swą koncentracją na definicji pozarozumowej nieświadomości. Ponadto, w myśli Unamuna rysuje się antycypacja Heideggera koncepcji egzystencji autentycznej oraz *Dasein*[76].

W dobie przełomu wieków XIX i XX nawiązała się nić porozumienia między filozofią wielkich krytyków rozumu – Schopenhauera, Kierkegaarda i Nietzschego, a hiszpańskimi myślicielami dążącymi do regeneracji przez negację rozumu w obliczu kryzysu. Swój ślad zazna-

---

[73] Por. Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1976, s. 46–48.

[74] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 37. Istotę Bergsonowskiego stosunku do rozumu zreferował Sobeski: „Koniec końcem: nie intuicyja zamiast rozumu, tylko obok rozumu. I tutaj należy szukać istotnej wielkości czynu Bergsona. [...]. Lecz intuicyja była zawsze, wyraziwszy się trywialnie, artykułem luksusowym w filozofji. Nawiedzała jeno wybrańców, kroczących na szczytach ludzkości. Uchodziła za owoc żywota świątobliwego lub geniuszu. Zwykłym śmiertelnikom pozostawało rozumowanie dyskursywne" (Michał Sobeski, *Nowe drogi filozofii (dokończenie)*, „Krytyka. Miesięcznik poświęcony sprawom społecznym, nauce i sztuce", 1911, t. 32 z XII, s. 300).

[75] Por. Michał Sobeski, *Na marginesie*..., s. 95, 98–102.

[76] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 36.

czyły też zasygnalizowane irracjonalne koncepcje innych znanych filozofów współczesnych hiszpańskiemu Pokoleniu ’98.

Kontrowersje wokół pokolenia i wokół ’98

Kryzys rozumu w twórczości filozoficznej Pokolenia ’98 wypływał z co najmniej dwóch źródeł. Jedno z nich wybijało w historii Hiszpanii – wydarzenia roku 1898 wzbudziły pesymistyczne nastroje. Drugie zaś miało swój początek w ogólnoeuropejskiej tendencji do wątpienia w rozum, która unosiła się w dekadenckiej atmosferze przełomu wieków. Skoro podstawy pokoleniowego irracjonalizmu zostały naszkicowane, należy jeszcze rozważyć kilka kontrowersji, związanych z generacją ’98. Czy pokolenie bezsprzecznie powinno być utożsamiane z 1898 rokiem? Jeżeli „klęska” 1898 roku okazuje się być nie ogólnonarodową klęską, tylko dramatem elit podsycanym socjotechnikami stosowanymi wobec przeciętnych Hiszpanów, to czy symbol Pokolenia ’98 też może ulec osłabieniu? Są tacy, którzy twierdzą, że Pokolenie ’98 nie istniało. Inni zaś mówią, że pokolenie funkcjonowało, ale nie powinno być symbolizowane rokiem 1898. Jeszcze inni biorą na siebie *onus probandi* i wyszukują przesłanki, wiodące ku odrzuceniu wątpliwości związanych z pojęciem „pokolenia” i z symbolem ’98.

Najpierw spójrzmy na kontrowersje narosłe wobec znaczenia wydarzeń z 1898 roku w Hiszpanii. Zdaniem Adama Komorowskiego hiszpańscy intelektualiści zdawali się zapomnieć, że przed nimi, jak i po nich, a także równolegle z nimi, inne narody na świecie też stawały przed problemem racjonalizacji ich *status quo* i wynikającymi z tego dylematami narodowej tożsamości. Komorowski zauważył, że Hiszpanie wykazywali skłonność do absolutyzacji swojej narodowej specyfiki i trudnej historii, podczas gdy problem, który ich dotknął w 1898 roku miał charakter uniwersalistyczny[77]. Z tym poglądem zgadzała się teza

[77] Por. Adam Komorowski, *„Pokolenie 98”. Niektóre problemy racjonalizacji klęski*, „Archiwum historii filozofii i myśli współczesnej”, 1974, t. 20, s. 240.

Jesusa Pabón, mówiąca, że w okolicach 1898 roku wiele państw i narodów miało przeświadczenie, że zbliża się ich koniec[78].

Publicystyka nasycona martyrologią Hiszpanii po 1898 roku przenikała poza granice państwa. Wydaje się, że zewnętrzni obserwatorzy byli w stanie wyważyć proporcje między współczuciem a trzeźwą oceną kondycji upadłego imperium, w efekcie czego zdając sobie sprawę z powagi klęski Hiszpanii, nie podzielali katastrofizmu. Niektórzy byli dla Hiszpanii wręcz bezlitośni. Ignacy Radliński, religioznawca, orientalista i głosiciel „wolnej myśli", w opublikowanym w 1898 roku artykule *Notatki kolonialne – wyspy filipińskie* o antyhiszpańskim powstaniu na Filipinach (1896) podawał, że ten „wypadek wszechświatowego znaczenia" był „wymowną podzięką dzikich za sposoby ich cywilizowania"[79]. Robert Salisbury, premier Wielkiej Brytanii, mówił wówczas, że Hiszpania jest „chorym człowiekiem Zachodniej Europy"[80]. W polskiej literaturze początku XX wieku komentowano: „Czem dla Francji sprawa Dreyfusa[81], dla Włoch klęska pod Aduą[82], tem dla Hiszpanii była katastrofa r. 1898 – w wojnie z Ameryką"[83]. Z porównań wynika

---

[78] Por. José Luis Calvo Carilla, dz. cyt., s. 81.

[79] Por. Ignacy Radliński, *Mój żywot*, Nakładem Wołyńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Łuck 1938, s. 95. Nie udało się zlokalizować numerów 5–6 „Gazety Polskiej. Czasopisma poświęconego wiadomościom politycznym, ekonomicznym i literackim" z 1898 roku, gdzie powinien znajdować się artykuł Radlińskiego.

[80] Por. Bogusław W. Winid, *Santiago 1898*, Bellona, Warszawa 1995, s. 198.

[81] Alfred Dreyfus – oficer francuski posądzony w 1894 roku o zdradę Francji. Oskarżony o szpiegostwo na rzecz Niemiec został skazany na zesłanie do Gujany Francuskiej. W 1898 roku Emil Zolá opublikował artykuł, w którym wykazał, że Dreyfus był niewinny, a skandal wokół jego osoby miał podłoże polityczne. W wyniku tego zdarzenia w tym samym roku Dreyfus oficjalnie został ułaskawiony, jednak intryga żyła swoim życiem i podzieliła francuskich polityków oraz społeczeństwo na długie lata.

[82] Była to decydująca bitwa w pierwszej wojnie włosko-abisyńskiej (1895–1896). Wygrała ją strona etiopska. Stanowiło to precedens znacznie ograniczający kolonizatorskie dążenia Włoch.

[83] Stanisław Wędkiewicz, *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 73, s. 285.

– przegrana w wojnie była dla Hiszpanii bolesnym wstrząsem, ale nie absolutnym końcem, jakiego wizję rozpościerali odrodzeniowi twórcy. Ten dystans zatracili późniejsi komentatorzy, którzy przyjęli hiszpańską interpretację „klęski 1898"[84]. Ogólnie rzecz biorąc, w kulturze hiszpańskiej rok 1898 zapisał się jako symbol narodowej tragedii, której znaczenie głęboko się odczuwa, a nie chłodno analizuje.

Dramat, klęska, poniżenie w 1898 roku stały się symbolem początku nowej ery w literaturze i filozofii w Hiszpanii. O „pokoleniu, które nadchodzi, zrodzonym intelektualnie po klęsce" jako pierwszy napisał Gabriel Maura na łamach pisma „Faro" w 1908 roku[85]. O „pokoleniu klęski" zaś wspomniał cztery lata później Andrés Gonzáles Blanco w swej *Historia de la novela en España*[86]. Termin „Pokolenie '98" pierwszy raz pojawił się w pismach Azorína w 1913 roku. Choć sam autor twierdził, że „pokolenie" jest abstrakcyjną konstrukcją[87], to wyróżniał generację '98 z powodu rodzącego się w jej twórczości ducha epoki przełomu wieków. Jak pisał Azorín: „Czym jest pokolenie? Estetyką. Kto formuje pokolenie? Wszyscy. Kto jest wykluczony z pokolenia? Nikt"[88]. Tym samym, w idei pokolenia nie chodzi o konkretne postacie, ani o poprawną metodologicznie teorię, a raczej o ducha, atmosferę, okoliczności i o idee wybijające nową godzinę w okresie rozmaitych przemian ludzkiej rzeczywistości.

---

[84] Mowa o stanowisku Stanisława Cichowicza, który w swym eseju oddał dramatyzujące nastroje wokół „klęski 1898". Autor stwierdził, między innymi, że po 1898 „z dawnej, wspaniałej Hiszpanii [...] nie pozostało nic, prawie nic. Nic prócz pamiątek, pomników, zabytków" (Stanisław Cichowicz, *O refleksję konkretną*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 55). We wskazanym eseju trafia się na więcej zastanawiających sądów, na przykład, że „pokój paryski oddawał Kubę Kubańczykom" (tamże).

[85] Por. Manuel Tuñon de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*..., s. 139.

[86] Por. Donald Shaw, *La Generación del 98*, przeł. C. Hierro, Cátedra, Madrid 1997, s. 14.

[87] Por. Azorín, *La generación del 98*, Ediciones Anaya, Salamanca 1969, s. 60.

[88] Tamże, s. 61.

Zdaniem Pedro Salinasa (1892–1951) nie należy wątpić w istnienie Pokolenia ’98. Salinas posługuje się kryteriami klasyfikowania literackiej generacji autorstwa Juliusa Petersena. O pokoleniu można zatem mówić, gdy: po pierwsze, twórcy urodzili się w tej samej epoce (w przedziale czasu, który był szczególnie charakterystyczny pod względem okoliczności historii), po drugie, gdy dorastali w czasach, które kształtowały ich w podobny sposób (socjalizacja literacka za pomocą tych samych dzieł, tych samych autorów, podobna historia rozwoju intelektualnego), po trzecie, działalność publicystyczna w tych samych czy pokrewnych pismach, wspólne wyrażanie myśli. Oprócz tego można mówić o wspólnym doświadczeniu historycznym danej generacji, które integruje twórców – w przypadku omawianego pokolenia jest to rok 1898. Wyróżnia się jeszcze funkcje przywódcze w społeczeństwie, jakie pełni dana generacja, wytworzenie specyficznego języka grupy twórców oraz dynamiczną działalność, odróżniającą twórców od ich poprzedników. Zdaniem Salinasa Pokolenie ’98 spełnia wymienione kryteria[89].

Pokolenie ’98 uczyło się myślenia od Unamuna, zaś od Valle Inclána pięknie wyrażać myśli, miał powiedzieć Maeztu[90]. Tymczasem część znawców obstaje przy tym, że pokoleniowym mentorem był Angel Ganivet. Dokładne studia nad dorobkami Ganiveta i Unamuna wykazują, że to Ganivet jako pierwszy sformułował podstawowe tezy, które stały się podstawą refleksji pokolenia. Unamuno w swym *En torno al casticismo* (1895) miał powtórzyć to, co wcześniej wyłożył Ganivet w swej pracy doktorskiej (1889)[91].

Sami twórcy ’98 miewali chwile rozterek co do swej formacji. Pío Baroja wątpił w istnienie Pokolenia ’98, co nie powinno dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę, że słynął on właśnie ze swej ostrożności, scep-

---

89 Por. Pedro Salinas, *Literatura española siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1996, s. 26– 33.

90 Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno (2)*, „Przegląd współczesny", 1937, t. 61, nr 182, s. 79.

91 Por. Mark P. Del Mastro, *Ganivet, Unamuno and Revindicating a '98 Precursor*, „The South Carolina Modern Language Review", 2003, t. 2, nr 1, http://images.acswebnetworks.com/2017/78/Unamuno.pdf (10.05.2012).

tycyzmu i asekuranctwa, gdy szło o rozstrzyganie o sprawach w sposób jednoznaczny[92]. W 1924 roku pisał, że właściwie, to nie wiadomo, czy Pokolenie '98 funkcjonowało, czy nie. Jeśli jednak tak, to sam Baroja w nim na pewno nie partycypował. Ostatecznie jednak doszedł Baroja do wniosku, że nie było takiego pokolenia, o jakim pisał Azorín[93]. Pío Caro Baroja, syn wspominanej Carmen Barojy, twierdził, że jego wuj Pío miał rację, zaprzeczając utożsamianiu pokolenia z 1898 rokiem. Pokoleniowi twórcy zaczęli konstruować swoją filozofię po roku klęski, wobec czego lepiej byłoby mówić o „pokoleniu 1904", „pokoleniu 1901" czy „pokoleniu początku wieku", nawiązując do wydarzeń, jakimi było wydanie *Camino de Perfecció*n Barojy, *La voluntad* Azorina czy też założenie z Pablem Picassem pisma „Arte joven"[94].

Mówi się także radykalniej – że to pokolenie wcale nie istniało. Tak przynajmniej przekonywał Miguel Cruz Hernández w swym szczegółowym studium. Według autora nie można mówić o Pokoleniu '98,

---

[92] Tak charakteryzuje Baroję Tadeusz Peiper, który w latach 1914–1920 przebywał w Hiszpanii i obracał się w kręgach intelektualistów związanych z Pokoleniem '98 (więcej o życiu polskiego poety w Hiszpanii: Beata Lentas, *Tadeusz Peiper w Hiszpanii*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 19, 58–59). Czytamy u Peipera: „Dla zobrazowania Barojy stworzono powiastkę o tym, jak będzie wyglądała chwila jego wejścia w siedzibę błogosławionych. Oto cherubin, któremu przypadnie misja zaanonsowania przybysza, powie: Ten, który tu przybywa, będzie wśród nas bez przerwy chodził, będzie zazierał we wszystkie kąty i wszędzie będzie robił obiekcje" (Tadeusz Peiper, *Baroja, wojna itp*., w: *O wszystkim i jeszcze o czymś. Artykuły, eseje, wywiady (1918–1939)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 469) oraz: „Żadnej sprawy nie brał w garść, nie odważał, nie rozkrawał, nie przenikał, nie docierał do jej ośrodka, z którego mógłby wydobyć rozstrzygnięcie lub choćby tylko wyraźny nakaz. Powierzchownie posługiwał się ideami różnego pochodzenia, a o faktach opowiadał nie raz takie absurdy, jak na przykład to, że Niemcy zasymilowali Polaków do tego stopnia, iż pod zaborem niemieckim już nikt nie umiał po polsku. Poza tym ciągle co do wszystkiego miał wątpliwości" (tamże, s. 464).

[93] Por. Pío Baroja, *Divagaciones apasionadas*, w: *Vision de España en la Generación del 98...*, s. 396.

[94] Por. tenże, *Sobre aquella generación*, w: José Luis Bernal Muñon, *¿Invento o realidad? La generación española de 1898*, Pre-Textos, Valencia 1996, s. 12.

bo do 1907 roku hiszpańscy twórcy nie poświęcili swej ojczyźnie ani jednego artykułu. To, o czym pisali, nie miało wiele wspólnego z wydarzeniami 1898 roku, uważał Cruz Hernández. Stąd wydaje się, że panujące przekonanie o aktywności twórców Pokolenia ’98 jest podszyte ideologią i nie ma odzwierciedlenia w przeszłości[95]. W tym miejscu należy więc odnotować, że na przykład Ramiro de Maeztu w 1897 roku opublikował swój pierwszy tekst (*Un suicidio*) o ówczesnej sytuacji Hiszpanii[96]. Miażdżącą krytykę wystosował Pedro Pascual Martinez, który nie tylko poddał w wątpliwość istnienie Pokolenia ’98, ale także negował ideę kryzysu Hiszpanii w końcu XIX wieku. Autor konkludował swą szczegółową rozprawę myślą o tym, że „drugi złoty wiek" kultury hiszpańskiej stanowił zjawisko o wiele bogatsze niż twórczość tak zwanego Pokolenia ’98 i trzeba zwrócić się ku eksploracji dzieł innych znakomitych twórców, nie popadając w przesadny zachwyt nad pokoleniem[97]. Natomiast Javier Blasco twierdził, że Pokolenie ’98 jest wytworem historiografów. Można mówić o grupie twórców doby klęski, o „młodych ludziach" tworzących w końcu wieku, o „nowych twórcach", czy o modernistach, ale nie o Pokoleniu ’98[98].

Argument modernizmu pojawia się dość często w dyskusjach o generacji ’98. Zdaniem Cerezo Galána Pokolenie ’98 stanowiło filozoficzną odmianę literackiego modernizmu. Środki wyrazu oferowane przez modernizm odpowiadały pokoleniowej potrzebie wyrażenia poczucia tragizmu[99]. Zauważa się jednak, że choć twórcom pokolenia w sensie literackim było jak najbardziej po drodze z modernistami,

95 Por. Miguel Cruz Hernández, *El 98 desde dentro*, „Anuario Filosófico", 1998, nr 31, s. 53.

96 Por. Luis S. Granjel, *Baroja y otras figuras del 98*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960, s. 164.

97 Por. Pedro Pascual Martínez, *La inexistente crisis institucional y finisecular del 98 en España*, „Estudios de historia social y económica de América", 1997, nr 14, s. 151–174.

98 Por. Javier Blasco, *El „98" que nunca existió*, w: *Spain's 1898 Crisis. Regenerationism*..., s. 121–131.

99 Por. Pedro Cerezo Galán, *1989. Crisis intelectual* … (12.03.2012).

twórczość tych pierwszych wykazywała cechę, która wyróżniała ich z grona modernistycznych literatów, a było to zaangażowanie polityczne – regeneracjonizm wyrażany literaturą[100]. Generacja ’98 tak, jak literaccy moderniści, szukała piękna, ale ponad piękno ceniła prawdę i to jej właśnie poświęciła swą twórczość, wykraczając tym samym poza zakres artystycznych zainteresowań modernistów i nadając sobie filozoficzną misję[101].

Wobec naszkicowanych w ogromnym skrócie sporów trzeba zaznaczyć, że w niniejszej pracy będziemy posługiwać się terminem „Pokolenie ’98”, zachowując świadomość jego kontrowersyjności oraz zadając sobie sprawę z zawiłości, związanych z interpretacją działalności grupy twórców jako pokolenia, oraz z dyskusji wokół symboliki roku 1898 w Hiszpanii. W dyskusji wokół zagadnienia wielu znawców optuje za zasadnością Pokolenia ’98, wobec czego pisanie na przykład o filozofii generacji ’98 nie jest *faux paux*. Na pojęciu Pokolenia ’98 opiera się rozległa tradycja hiszpańskiej refleksji filozoficznej oraz literackiej. Usunięcie ze słownika Pokolenia ’98 spowodowałoby chaos, może nawet regres w studiach nad hiszpańską myślą filozoficzną. Umownie przyjmujemy, że dla systematyzacji spraw teoretycznych można mówić o zjawisku Pokolenia ’98, zaś skład osobowy formacji przyjmujemy za Abellánem, co zostało sprecyzowane na początku rozdziału.

Nawet jeśli niektórzy twórcy nie zgadzali się z etykietowaniem ich jako pokolenia, jeśli niektórzy znawcy mówią, że nie było Pokolenia ’98, to i tak refleksja i literatura twórców przybiera formę szkoły, której cechy pozwalają twierdzić, że mamy do czynienia z odrębną grupą myślicieli głoszących podobne tezy, przyjmujących zbliżoną estetykę wypowiedzi, wychodzących z tych samych założeń o naturze rzeczy. Z refleksji generacji ’98 wyłania wizja życia wyzwolonego z zasad rozumu, pozwalającego opisać się kategoriami: pasja, wola, uczucie,

[100] Por. Enrique Rull Fernandéz, *El Modernismo y la Generación del 98*, Editorial Player, Madrid 1989, s. 32–33.

[101] Por. Donald Shaw, dz. cyt., s. 19.

wrażliwość, emocje[102]. Literatura Pokolenia ’98 wykazuje następujące cechy charakterystyczne: zainteresowanie nieortodoksyjnie pojętymi kwestami religijnymi (przeznaczenie, życie, śmierć, sens życia, wiara), problem Hiszpanii, krytyka społeczeństwa, w tym szczególnie warstw rządzących, zachwyt nad pięknem natury, w tym szczególnie kontemplacja piękna Kastylii, krytyka historii, eksploracja tradycji literackiej Hiszpanii[103]. Ogólnie w twórczości Pokolenia ’98 widoczne są trzy etapy:

a) 1898–1901 – etap regeracjonizmu i interwencjonizmu publicznego;
b) 1902–1904 – początek zwrotu ku postawie kontemplacyjnej, eksploracja hiszpańskiej tradycji literackiej;
c) 1905–1914 – okres działalności indywidualnej, ewolucje poglądów[104].

Po naszkicowaniu dyskusji wokół Pokolenia ’98, oddajmy głos wybranym twórcom, żeby przybliżyć ich dzieło, a w tym szczególnie zająć się pokoleniowym irracjonalizmem – filozofią, literaturą i, ogólnie, estetyką wymierzoną w dobie kryzysu przeciw rozumowi.

2. Miguel de Unamuno przeciw rozumowi

„Nazywano go «Don Kiszotem XX wieku», «starym warchołem» i «obłąkanym geniuszem». Jest trochę prawdy w tym wszystkim” – przedstawiał myśliciela polski korespondent z Madrytu w latach trzydziestych XX wieku: „Ale któż z nich, prawdziwie wielkich, był inny? Czy nie mieszczą się te wszystkie określenia w natchnionej koncepcji Słowackiego o *Duchu wiecznym rewolucjoniście*? Czy świat byłby tym, czym dziś jest, gdyby nie istnieli tacy ludzie, jak Unamuno? Ludzie

[102] Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*…, s. 68–69.
[103] Por. José Manuel Cabrales Arteaga, *El ambiente cultural y literario del 98*, „Monte Buciero”, 1998, nr 2, s. 33–34.
[104] Por. José Luis Bernal Muñon, dz. cyt., s. 159.

zakochani na śmierć w swej idei absolutnej wolności, nieustraszeni, bezkompromisowi"[105]. Miguel de Unamuno, jeden z najważniejszych hiszpańskich myślicieli, pochodził z Bilbao. Napisał między innymi *En torno al casticismo* (1895), *Paz en la guerra* (1897), *Amor y pedagogía* (1902), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1904), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), *Niebla* (1914), *El Cristo de Velázquez* (1920). Funkcjonował nie tylko jako pisarz i myśliciel, ale również jako historyk, socjolog, poeta, krytyk literacki, profesor i rektor uniwersytetu w Salamance, postać wydarzeń politycznych w Hiszpanii[106]. Uważa się Unamuna za mentora Pokolenia '98. Mówi się o nim też bardziej ogólnie, że był „bożyszczem młodzieży hiszpańskiej"[107]. Zostaje znowu powtórzyć za Romanem Fajansem – jest trochę prawdy w tym wszystkim. Właściwie, jest jej dużo. Unamuno był postacią nietuzinkową i pisać o jego osobie oraz dziele można bardzo wiele. Tym bardziej konieczne wydaje się, by zaznaczyć, że w niniejszej pracy obiektem uwagi jest filozoficzna warstwa działalności Unamuna skupiona wokół idei rozumu.

Intelektualna biografia baskijskiego myśliciela dzieli się na dwa etapy. Nim Unamuno wskrzesił swój irracjonalizm, wykazywał sympatię wobec rozumu. Na początku swej filozoficznej edukacji znajdował się między innymi pod wpływem krauzyzmu. W latach 1880–1884 studiował w Madrycie, gdzie wówczas dominował krauzystowski sposób

---

105 Roman Fajans, *Hiszpania 1936. Z wrażeń korespondenta wojennego,* Towarzystwo Wydawnicze „Rój", Warszawa 1937, s. 42–43. We wstępie do tej książki czytamy: „Poświęciłem książkę pamięci Miguela de Unamuno, szlachetnego człowieka i wielkiego Hiszpana. Na krótko przed zgonem rozmawiał ze mną i z genialną przenikliwością rozjaśnił mi tajniki obecnego dramatu. Jemu przede wszystkim zawdzięczam możliwość zrozumienia tego, co później miałem sposobność oglądać. Nie przeżył tragedii swego narodu, nie mógł pogodzić się z jego krwawym szaleństwem i poniżeniem, pękło zbolałe, umęczone serce wielkiego pisarza i myśliciela. Niechże mu ta skromna książeczka będzie hołdem dozgonnym" (tamże, s. 8).

106 Więcej o tym np. w: José Ferrater Mora, *Tres maestros. Unamuno, Ortega, D'Ors*, w: *Obras selectas* I, Editorial „Revista de Occidente", Madrid 1967, s. 49–55.

107 Por. [j. w.], *Miguel de Unamuno*, „Wiadomości literackie", 1924, nr 31, s. 2.

uprawiania filozofii i nauki. W tym czasie przyszły irracjonalista poznał środowisko ILE i *Ateneo de Madrid.* Angażował się w rozwój pozytywizmu i, szerzej, racjonalizmu w Madrycie. Przetłumaczył kilka esejów Spencera na hiszpański[108]. Przełożył także *Logikę* Hegla, a ponadto w czytelniach Biblioteki Narodowej zaczął pracować nad zrębami własnej filozofii. Czytał krauzystów, interesował się darwinizmem, studiował Kanta[109]. Intensywna praca intelektualna młodego Unamuna szła w parze ze smutnym życiem wewnętrznym. Unamuno tęsknił za Bilbao, początkowo miał trudności z odnalezieniem się w gwarnej stolicy[110]. Raz po raz dawały o sobie znać obecne w strukturze duchowości myśliciela nostalgia i skłonność do pesymizmu.

Za utwór nasycony młodzieńczymi fascynacjami, a zarazem zapowiedź kierunku rozwoju myśli przyszłego mentora Pokolenia ’98 uchodzi *En torno al casticismo* (1895). Unamuno wyraża w nim między innymi nadzieje pokładane w młodzieży wyzwolonej, kosmopolitycznie zorientowanej, dobrze wyedukowanej – dzięki niej nastąpi duchowa regeneracja[111]. W tym samym dziele Unamuno opisał krajobraz Kastylii w sposób, który stanie się typowy dla Pokolenia ’98. Kastylia jawiła się jako piękna kraina pełna kontrastów, formująca cechy hiszpańskiego ducha – surowość, zamiłowanie do skrajności, samotnictwo. Otwarcie Unamuno deklaruje proeuropejskość, która tak została zreferowana przez Marię Ossowską: „Trzeba naoścież otworzyć bramy Hiszpanji przed tem wszystkiem co obiega Europę. Nie grzebiąc się w sobie, lecz patrząc na kraj swój z perspektywy, Hiszpanie odnajdą przyszłą linię dziejową, a hiszpańskim Mesjaszem

[108] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 12.

[109] Por. Jean Claude Rabaté, *Madrid 1880. Un „nuevo mundo” para el joven Unamuno*, w: *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 4, red. F. Sevilla Arroyo, C. Alvar, Castalia, Madrid 2000, s. 199–200.

[110] Por. Miguel Ángel Rivero Gómez, *„Cuaderno V” Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid. Un texto inédito*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno”, 2008, nr 45, s. 183.

[111] Por. Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, w: *Ensayos*, t. 1, Aguilar, Madrid 1970, s. 140.

będzie nie Hiszpan troszczący się o czystość swej rasy, lecz Hiszpan zeuropeizowany”[112].

Intelektualne doświadczenia młodego Unamuna spowodowały konflikt wiary i rozumu. Trzeba jednak odnotować, że procesy racjonalizacji wiary, a następnie fideizowania rozumu przebiegały w duchowości Unamuna stopniowo. W ciągu dwóch pierwszych lat w Madrycie młody myśliciel codziennie odwiedzał kościół i poświęcał się modlitwom, szukając w nich ukojenia w obliczu rozterek, tęsknot i zagubienia[113]. W swoim pamiętniku Unamuno notował osobiste refleksje oraz szkicował swą przyszłą literaturę. Ten zapis jego wczesnych przekonań i świadectwo formowania się poglądów świadczy o tym, że Unamuno głęboko studiował metafizykę krauzyzmu. Czytamy na przykład: „Mówią, że jesteśmy realizacją boskiej idei, że ta idea łączy się z Bogiem i później stanowimy spełnienie Boga. Tak to jest. My i cały wszechświat to wyraz zamysłu, to spełnienie boskiej idei. Gdy umrzemy, wrócimy do idei. Jesteśmy wszystkim i niczym”[114]. Tego rodzaju zapiski pokazują, że w umyśle młodego Unamuna toczył się spór. Unamuno przeżywał racjonalizm. Metafizyka krauzyzmu opierająca się zarazem na ideach i rozumu, i Boga, nie dawała mu, widać, spokoju. Zmuszała do szukania odpowiedzi na pytania o rolę rozumu i miejsce Boga w ludzkim życiu. W końcu, pod wpływem studiów nad trendami filozoficznymi końca XIX wieku przekonanie o jedności rozumu i wiary się załamało – uważa Górski[115]. Abellán również twierdzi, że efektem młodzieńczych fascynacji Unamuna filozofią Krausego i Sanza del Río, była utrata wiary religijnej. Sugerują to także późniejsze wyznania samego Unamuna o tym, że usiłował racjonalizować wiarę[116]. Myśliciel miał pretensje do samego siebie, że rozumem chciał mierzyć to, co nie podlega racjonalnym regu-

[112] Maria Ossowska, *Ku zeuropeizowanej Hiszpanji. Unamuno o swojej ojczyźnie*, „Wiadomości literackie”, 1925, nr 45 z 8 XI, s. 2.

[113] Por. Miguel Ángel Rivero Gómez, dz. cyt., s. 184.

[114] Cyt. za: Miguel Ángel Rivero Gómez, dz. cyt., s. 192.

[115] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 11–12.

[116] Por. José Luis Abéllan, *Miguel de Unamuno. Una interpretación de Unamuno desde la psichologia individual*, Editorial Tecnos, Madrid 1964, s. 28.

łom: „Rozumem szukałem Boga racjonalnego, który rozwiewał się, gdyż był czystą ideą i w ten sposób doszedłem do Boga – Nicości, do którego prowadzi panteizm, oraz do czystej zjawiskowości, źródła poczucia pustki”[117]. Podobnie postępował wcześniej z racjonalizmem – bardziej chciał go przeżyć i odczuć, niż zrozumieć. Wobec rozumu stosował metody serca, wobec serca użył rozumu i idąc tą ścieżką, młody Unamuno stanął na skraju konfliktu, który już na stałe będzie obecny w jego dziele.

W 1884 roku Unamuno zakończył studia w Madrycie i tym samym zerwał swe intelektualne związki z racjonalizmem harmonijnym. Pozostawał jednak w osobistym kontakcie z Ginerem de los Ríos. Zachowała się korespondencja w której Unamuno i Giner dyskutowali o sprawach bieżących i o koncepcjach filozoficznych oraz przeżyciach związanych ze swoją twórczością. Obaj podzielali zainteresowanie hiszpańską mistyką[118]. Dialog za pomocą listów między tymi dwoma mentorami kolejnych pokoleń trwał od 1899 do 1914 roku. W liście z 3 listopada 1900 roku Unamuno zwierzał się Ginerowi, między innymi, z towarzyszącego mu poczucia rozbicia, które starał się przełożyć na język wiary, by móc twierdzić, że wszelkie rozterki powierza Bogu. Czytamy: „Dokąd idę? Tego nie wiem. Czy to ważne? Jeśli nawet się zgubię, pójdę tam, gdzie Bóg mnie prowadzi, tam, dokąd mam zmierzać. Taka jest moja wiara, wolna od dogmatu”[119]. Giner de los Ríos odpowiedział między innymi: „To, co pan mówi o dogmatyzmie – o dogmatyzmach we wszelkich odmianach – co to za prawda! I jakie nieszczęście on nam niesie!”[120] Lektura tej serdecznej i bogatej w refleksje korespondencji pozwala twierdzić, że Unamuno i Giner mieli podobne potrzeby duchowe i filozoficzne, z tą różnicą, że Unamuno

[117] Miguel de Unamuno, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Antyk, Kęty 2003, s. 10.

[118] Por. Yvonne Turin, *Deux lettres d’Unamuno à Giner de los Ríos*, „Bulletin Hispanique”, 1963, t. 65, nr 1–2, s. 121–128.

[119] *Epistolario. Unamuno a Giner de los Rios*, w: Dolores Gomez Mollenda, *Unamuno. „Agitator de espiritus” y Giner de los Rios*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1976, s. 58.

[120] *Epistolario. Giner de los Ríos a Unamuno*, w: tamże, s. 71.

nie był w stanie zaakceptować racjonalnej zasady świata, co Giner jako krauzysta czynił. Ta różnica w końcu wydrążyła przepaść między koncepcjami szkoły krauzyzmu, a ich sympatykiem za młodu, Unamuno. Krauzyzm wywarł na Unamuno taki wpływ, jak heglizm na twórczość Sorena Kierkegaarda – twierdzi Aloysius R. Caponigri[121]. Stał się on dla Unamuna negatywnym punktem odniesienia.

Postawa Unamuna wobec rozumu z czasem radykalizowała się. Uważa się, że zasadniczy zwrot w kierunku irracjonalizmu miał miejsce w 1897 roku. Wtedy Unamuno przeżył śmierć swego dziecka. Myśliciel doznał załamania, dotarł do skrajnego momentu swego życia, w którym jego wewnętrzne przeżycia uwolniły od dawna wzbierające pokłady rozpaczy. Uznaje się, że hiszpańska „klęska 1898" wzmocniła spirytualistyczną orientację filozofa. Rozum, na który Unamuno już od dawna podejrzliwe spoglądał i z którego winy przechodził duchowe rozterki, objawił mu się w całej swej słabości.

Zwrot myślenia w kwestii rozumu zaowocował tym, że po latach Unamuno był skłonny obwiniać inspirowany krauzyzmem system edukacyjny za całe zło, dotykające Hiszpanię w latach trzydziestych XX wieku. W wywiadzie z 1936 roku, udzielonym Fajansowi w swoim domu w Salamance, Unamuno rozpamiętywał: „Gdybyż utworzono wtedy, przed 5 laty konserwatywną republikę, która potrafiłaby uszanować indywidualność jednostki i swobodę ducha... Ale gdzie tam? Zaczęto eksperymentować. Zaczęto bawić się w republikę federacyjną, w projekty reform, które nie były wcale możliwe do przeprowadzenia. Bawili się, jak dzieci, nową, nieznaną zabawką. Zachciało im się szkoły świeckiej, bez religijnej, «neutralnej». Jakże szkoła może być neutralna? Jak nauczyciel może być «neutralny»? Spróbujcie powiedzieć matce lub mamce karmiącej dziecko, że jej mleko ma być «neutralne», to zn. niezależne od jej stanu zdrowia, usposobienia, temperamentu. Czy

---

121 Por. Aloysius Robert Caponigri, *Contemporary Spanish Philosophy*, „Modern Age", 1969, nr 2 (13), s. 171. Więcej o relacjach Kierkegaarda z heglizmem w: Karol Toeplitz, *Irracjonalizm przeciw racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia filozoficzne", 1970, nr 4 (65), s. 78–98.

to będzie wykonalne? Oczywiście, że nie. Tak samo i nauczyciel musi przesycić udzielaną przez siebie wiedzę swymi pasjami, swą miłością lub nienawiścią, swą wiarą. On nie może być «neutralny». Będzie religijny albo areligijny"[122]. Uwidaczniają się w tej wypowiedzi zarówno silna niechęć wobec tego, co związane z racjonalizmem, jak i tendencja do ciągłego argumentowania potrzeb religijnych, co jeszcze nieraz w myśli Unamuna będziemy obserwować.

Stałą cechą filozofowania Unamuna jest zmienność poglądów i, niekiedy, nawet sprzeczność stanowisk. Znawcy jego dzieła mówią wprost, że był on zadeklarowanym przeciwnikiem stałości, zaś sympatyzował ze sprzecznościami i paradoksem (*hombre de contradicción y paradoja*)[123]. Górski w tym samym duchu zauważył, że spotkanie w twórczości Unamuna najważniejszych nurtów filozofii przełomu wieków XIX i XX wieku, sprawia wrażenie eklektyzmu, a nawet nadmiernej zmienności i braku konsekwencji[124]. Michał Unamuno, psychograf Don Kichota, jak wyraża się o Basku Tadeusz Peiper, dał się poznać wręcz jako wcielenie zmienności. „W każdej nowej sytuacji musiał wierzyć własnym oczom. Aby widzieć czystą rzeczywistość, usiłował patrzeć na nią tak niezależnie, że nawet w niezależności od wszystkich swych poprzednich spojrzeń i kroków. […]. Taki lęk przed błędem prowadził nieuchronnie do błądzenia. Był w nim los błędnego rycerza"[125].

Z entuzjasty racjonalizmu, pozytywizmu, europejskości i kosmopolityzmu stawał się Unamuno myślicielem zamkniętym na świat, skupionym na ortodoksyjnie pojętej idei Hiszpanii, coraz bardziej wrogim rozumowi, a przyjaznym filozofii, będącej zaspokojeniem religijnych potrzeb.

---

[122] Roman Fajans, *Wielki Hiszpan o swej ojczyźnie*, „Kurjer Warszawski", 1936, nr 335 z 6 XII, s. 7.

[123] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła...*, s. 9.

[124] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 5.

[125] Tadeusz Peiper, *Miguel Unamuno w zmiennościach stały*, w: *O wszystkim i jeszcze o czymś...*, s. 462.

Rozum – źródło konfliktów, pomyłek i śmierci

W dziełach Unamuna nie znajdziemy systematycznie potraktowanej problematyki filozoficznej, a raczej swobodną refleksję skupioną na „skończoności ludzkiego podmiotu i naszej elementarnej niezgodzie na ten fakt"[126]. W jego twórczości nie przewiduje się konieczności definiowania pojęć. Autor podaje niekiedy ogólne charakterystyki rozumu, najczęściej negatywne – mówiąc, czym rozum nie jest oraz wyliczając jego wady.

Esencję swego irracjonalizmu wyłożył Unamuno w *Diario íntimo* i *Del sentimiento trágico de la vida*, wobec czego na nich teraz skupimy się, nie stroniąc jednak od nawiązań refleksji rozproszonych w innych dziełach myśliciela. *Diario íntimo* bywa interpretowany dwojako. Jedni mówią, że warto go czytać przez pryzmat psychologii oraz biografii autora. Chodzi tu o wspomniany kryzys Unamuna z 1897 roku[127]. Inni zaś optują za rezygnacją ze sprowadzania twórczości filozoficznej do psychologicznej reakcji autora na przeżycia i namawiają do lektury na poziomie treści filozoficznej[128]. Na stronach tego dziennika Unamuno wyłożył tezę o marności rozumu, słabości filozofii i nędzy ludzkiego życia skazanego na racjonalne zasady. Wyrzuty wobec rozumu pojawiają się wraz z ekspresją poczucia osobistej życiowej tragedii filozofa. *Del sentimiento trágico*... opiera się na tezie, że naczelną aktywnością ludzką jest łagodzenie udręki wynikającej z świadomości skończoności życia[129]. Zauważa się również narodowy wymiar tego utworu: „pełen jest dumy bolesnej i bolesnego majestatu – które stają się istotą

---

[126] Adam Komorowski, *Miguel de Unamuno. Próba konstrukcji estetyki irracjonalistycznej*, „Studia estetyczne", 1973, t. 10, s. 111.

[127] Por. Ángel Raimundo Fernández Gonzáles, *Nueva lectura del „Diario íntimo" de Unamuno,* „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno", 1997, nr 32, s. 371.

[128] Por. Iwona Krupecka, *Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna,* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 2011, sectio I, t. 36, s. 97.

[129] Por. Adam Komorowski, *Miguel de Unamuno. Próba konstrukcji..*, s. 111.

Hiszpanji, uśpionej i ożywającej, dumnej jeszcze z przeszłości, już zniechęconej niepotrzebnością atrybutów zwiędłej sławy"[130] – odnotował w 1924 roku autor prasowy na tle informacji o przymusowej emigracji Unamuna z Hiszpanii za czasów Primo de Rivery.

Unamuno na stronach wymienionych dzieł krytykował rozum i argumentował przeciw wszelakim przejawom racjonalizmu. Główny zarzut wobec rozumu dotykał jego logicznej natury. „Logika, logika! Logika pomaga nam wyciągnąć wnioski z przyjętych zasad, z danych, z przesłanek, ale nie podaje nowych założeń ani pierwszych zasad. Domagać się logiki, to chcieć pozostać w ramach zasad, które ustanawia rozum. A dlaczego mamy żyć w ich niewoli? Nie, nie chcę być logiczny, bo otwarły się przede mną inne zasady i to nie dzięki logice"[131]. Logika narzucana przez rozum uprzedmiatawia człowieka. Czyni z niego środek realizacji zaplanowanego porządku, a przecież człowiek jest podmiotem, początkiem oraz końcem, nie narzędziem w rękach rozumu[132]. Logika, służąca rozumu, ma za zadanie narzucać schematy i selekcjonować. Właściwie nie tylko logika, a cała wiedza zdobyta rozumem została zarażona chorobliwą rezerwą wobec prawdziwego życia[133].

Unamuna niepokoiło redukowanie bytu ludzkiego do rozumu. Zdaniem baskijskiego myśliciela założenie o racjonalnej naturze człowieka stanowiło kardynalny błąd. „Człowiekiem idealnym jest według racjonalizmu człowiek-automat, doskonale przystosowany do otoczenia"[134]. Mówią, że człowiek jest zwierzęciem racjonalnym – pisał Unamuno – a dlaczego nie mówi się, że jest bytem uczuciowym czy sentymentalnym? O wiele więcej wskazuje na nieracjonalną naturę ludzką niż na jej postulowaną racjonalność[135]. Człowiek czasem musi

---

130 [brak nazwiska autora], W*ygnanie d'Unamuna*, „Wiadomości literackie", 1924, nr 16, s. 3.

131 Miguel de Unamuno, *Dziennik...*, s. 67.

132 Por. tenże, *Del sentimiento trágico de la vida*, Folio, Barcelona 2002, s. 11.

133 Por. tenże, *Sobre la filosofía española*, w: *Ensayos,* t. 1, Aguilar, Madrid 1970, s. 567.

134 Tenże, *Dziennik...*, s. 45.

135 Por. tenże, *Del sentimiento…*, s. 6–7.

posługiwać się logiką i zawierzać rozumowi, ale częściej śmieje się lub płacze, pragnie, marzy, śni. Człowiek, byt z krwi i kości oraz uczucia, nie da się opisać kategoriami rozumu. „Ludzki rozum, jeśli jest pozostawiony samemu sobie, doprowadza zjawiskowość do absolutu, do nihilizmu. [...]. Dla rozumu nie ma innej rzeczywistości, jak pozór. Ale rozum głośno domaga się, jako konieczności umysłowej, czegoś trwałego i stałego, ponieważ sam siebie odczuwa, jest sobą, a nie tylko po prostu poznaje siebie. I dochodzi do owej rozpaczliwe *infinita vanita del tutto*, do marności nad marnościami i wszystko jest marnością – do kresu ludzkiej mądrości”[136].

Rozum systematyzuje, wyznacza porządek, a więc i ogranicza. „Intelekt jest rzeczą straszną”[137]. Zamyka drogę do nieśmiertelności. Racjonalizm, w ocenie Unamuna, nie wytrzymuje próby, gdy dochodzi się do pytania o sens ludzkiego życia i śmierci. Tu rozum się wyczerpuje. A człowiek jest przecież bytem złożonym, potrzebuje nie tylko porządku, logiki, zasad, ale też twórczego chaosu, irracjonalności i wyzwolenia – jest z krwi i kości, nie da się opisać matematycznym wzorem ani zamknąć w formule wnioskowań. Człowiek przekracza tę rzeczywistość, która jest osiągalna dla rozumu. Ludzka egzystencja dąży do nieśmiertelności, a w tym dążeniu napotyka na brutalną logikę życia – na śmierć.

Śmierć oraz sen, dwie antytezy życia, stanowiły negatywny punkt odniesienia w dążącej do tajemnicy nieśmiertelności myśli Unamuna. Madariaga podał anegdotę, według której Unamuno „niefortunnie śmiertelny, nie znający swojej drogi, wątpił w potrzebę marnowania czasu” na spanie. „Pięć godzin dziennie, tyle potrzebuję. [...]. Ale kiedy się przebudzę, jestem dalece bardziej przebudzony niż ty”[138] – przekonywał filozof. Baskijski myśliciel nie chciał ani umierać, ani spać. Pragnął życia oswobodzonego z okrutnej, racjonalnej zasady początku i końca. Wielokrotnie na kartach swych dzieł wyrażał niepokój, czy

[136] Tenże, *Dziennik...*, s. 28.
[137] Tenże, *Del sentimiento* …, s. 58.
[138] Salvador de Madariaga, dz. cyt., s. 92.

aby życie w istocie nie jest snem, czy pragnienie nieśmiertelności nie zostanie brutalnie zgładzone przez logikę życia. Na przykład w *Chrystusie Velasqueza*:

„Powiedz, czym żyjemy,
jeśli nie snem Twego ojca, Bracie?
Nasza wiara nie jest istotą tego,
na co czekamy – to nic więcej jak sen tylko"[139].

Motyw tożsamości snu i śmierci jest jednym z charakterystycznych dla hiszpańskiego dorobku intelektualnego. Silny wpływ na Unamuna wywarł Pedro Calderon de la Barca (1600–1681), mistrz przekonywania, że życie jest snem, a w śnie tkwią właściwości śmierci. Czytamy u niego na przykład:

„Ktoż zatem może mieć w cenie
Potęgę, gdy przebudzenie
Snem śmierci wciąż mu zagraża?"[140]

albo:

„Czym całe życie? Szaleństwem!
Czym życie? Iluzji tłem,
snem cieniów, nicości dnem.
Cóż szczęście dać może nietrwałe,
Skoro snem życie jest całe
I nawet sny tylko są snem"[141].

[139] Miguel de Unamuno, *Chrystus Velasqueza*, przeł. B. Bojarowicz, P. Rak, Antyk, Kęty 2006, s. 36.

[140] Pedro Calderon de la Barca, *Życie snem*, tłum. E. Boyé, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1956, s. 108.

[141] Tamże.

Warto wspomnieć, że obecny w dziele Unamuna motyw współegzystencji życia i śmierci oraz jej namiastki – snu był obecny w kulturze hiszpańskiej zanim Calderón utrwalił go w swym dramacie. Porębowicz, badając wnikliwie w końcu XIX wieku dawną „poezję gminną ludów romańskich", podał swój przekład ludowej formy lirycznej, *seguidilli*. Brzmi ona następująco:

„Mówią, że sen jest śmiercią;
Szczęśni się łudzą;
Ja żyję tylko we śnie,
Konam, gdy zbudzą"[142].

Ta przewrotna *seguidilla* pokazuje, że na przestrzeni wieków trwogę wobec śmierci wyrażali przed Unamunem nie tylko tacy giganci, jak Calderón, ale i ludowi twórcy. „Gminni poeci" podejmowali te same zagadnienia, które kilkaset lat później spędzały sen z powiek Unamuna. Troski obracali czasem w żart, droczyli się z ludzkimi problemami, jak autor właśnie podanego wiersza odwracający problem śmierci na lewą stronę. Unamuno za pomocą swej filozofii nawiązywał dialog z rozległą i wielopoziomową tradycją hiszpańskiej kultury pełnej bliskich mu trosk i obaw.

Według mentora Pokolenia '98 krytyka rozumu staje się koniecznością wobec pragnienia nieśmiertelności, w obliczu ograniczeń rozumu oraz imperatywu wyboru między sprzecznymi siłami rozumu i wiary. Unamuno postulował porzucenie rozumu. Rozum to forma opresji, to metafizyczna pomyłka – wada w strukturze ludzkiego bytu. Myśliciel dążył do ostatecznego oswobodzenia siebie, swego myślenia, refleksji filozoficznej, a także Hiszpanii z zasad rozumu. Wykazywał głęboką tęsknotę za wolnością od rozumu.

142 Edward Porębowicz, dz. cyt., s. 34.

Spór rozumu i wiary. Mistycyzm

Opozycja rozumu i wiary doprowadzona przez Unamuna do zenitu jest silnie zakorzeniona w hiszpańskiej tradycji intelektualnej. Boyé w przedmowie do autorskiego przekładu przygód Don Kichota twierdził, że właśnie w tym dziele jesteśmy świadkami narodzin motywu głodu nieśmiertelności w formie kichotyzmu, „nauki o złudzeniu życiodajnym"[143]. Myśl tę precyzuje Sobeski, zauważając, że obecność żądzy nieśmiertelności u Cervantesa nie szła jeszcze w parze z motywem walki z rozumem. Ten ostatni nie uświadamiał się nawet w twórczości Cervantesa. Na to było jeszcze za wcześnie. Działo się tak z uwagi na utrwaloną w Hiszpanii katolicką tradycję, w ramach której rozum nie stanowił problemu filozoficznego, nie był brany pod uwagę w kategoriach badawczych[144]. Rozdzielenie wiary i rozumu nastąpiło dopiero, gdy wykształciła się w Hiszpanii filozoficzna samoświadomość. Wtedy uaktywnił się konflikt dwóch sił generujących różne potrzeby drzemiące w człowieku. Zagadnienie rozumu w myśli krauzystów nie wchodziło w konflikt z zagadnieniami wiary, bo krauzyzm oferował ich swoistą syntezę. Niemniej, akcent na rolę rozumu wrogo mobilizował zwolenników prymatu wiary w życiu, czego świadectwa przedstawiono w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Szczytową formę konfliktu wiary i rozumu zauważa się właśnie w dziele Unamuna. Baskijski myśliciel wykrystalizował od dawna majaczącą się w pejzażu Kastylii sprzeczność wiary i rozumu.

Ludzki byt trwa w ciągłej agonii, czyli walce między pragnieniami serca a prawami rozumu[145]. Na tym polega tragizm życia. Myśl Unamuna krąży wokół dwóch polaryzujących się biegunów – rozumu

---

[143] Por. Edward Boyé, *Na marginesie przekładu*, w: Miguel de Cervantes de Saavedra, *Przedziwny hidálgo Don Kichot z Manczy*, przeł. E. Boyé, Towarzystwo Wydawnicze Jakób Mortkowicz, Warszawa 1932, s. XXIV.

[144] Por. Michał Sobeski, dz. cyt., s. 59.

[145] Por. Miguel de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Antyk, Kęty 2002, s. 29.

i wiary – by znaleźć radę na przezwyciężenie tragizmu wynikłego z ich współegzystencji. Unamuno żywił nadzieję na pokonanie ludzkiego rozdarcia między wiarą a rozumem za pomocą filozofii, wykraczającej poza racjonalizm. Obiecująco w tym sensie jawił mu się stworzony przez Cervantesa Don Kichot, z tym że postać ta musiała zostać na nowo odczytana.

Sam Unamuno twierdził: „Esencją jednostki i narodu jest historia, a tą historią jest filozofia historii, jest refleksja każdego indywiduum i narodu o tym, co się dzieje, co się wydarza w nich”[146]. Potrzeba eksplorowania historii, poszukiwanie istoty hiszpańskości stanowią przejaw tęsknoty za „złotym wiekiem” kultury hiszpańskiej, przy czym to tęsknota o gnostycznym zabarwieniu, dyktująca pamięć o pierwotnym, idealnym stanie rzeczy, jakby powrót do utopii[147]. Hiszpania miała w swej historii dzieła które należało tylko przypomnieć, by wypracowane przez ich twórców prawdy na nowo emanowały regeneracyjną mocą. Takim dziełem był *Don Kichot*. Unamuno pisał: „Czy istnieje filozofia hiszpańska? Tak, ta Don Kichota. […]. Czy istnieje filozofia hiszpańska, Don Kichocie? Tak, twoja i Dulcynei, ta nie o śmierci, ale o wierze, o wierze w prawdę”[148]. Jest to filozofia, której nie można zrozumieć z katedry, której ani logika indukcyjna, ani dedukcyjna, żadna inna nie niesie pomocy, która nie wynika z sylogizmów, ani nie powstaje w laboratoriach. To filozofia wypływająca z serca[149].

Unamuno odciął dzieło Cervantesa od nawarstwień rozmaitych interpretacji, a „w Don Kiszocie widziano niemal wszystko, od pamfletu politycznego aż do księgi wszechnauk, łącznie psychjarji; od efeme-

---

[146] Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Cátedra, Madrid 2009, s. 137–138.

[147] Por. Mieczysław Jagłowski, *Obecność utopii złotego wieku w kulturze hiszpańskiej*, w: *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, Instytut Cervantesa, IF UWM, IK OWSIiZ, Olsztyn 2008, s. 82–83.

[148] Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Cátedra, Madrid 1992, s. 488.

[149] Por. tamże, s. 488–489.

rydalnej satyry literackiej aż do powieści metafizycznej, objawiającej sam rdzeń istnienia w zmaganiu się Don Kiszota z Sanczą, czy idealności z realnością, ducha z materją”[150]. Unamuno zinterpretował Don Kichota w sposób ostateczny, zrozumiał i uwydatnił jego tragizm, zażegnał nieporozumienie między Cervantesem a jego czytelnikiem, trwające kilka wieków. Zrozumiał istotę kichotyzmu jako wykładnię hiszpańskiej duszy, a dzieło Cervantesa ogłosił rodzajem „narodowej biblii”[151]. Baskijski myśliciel sprawił, że kichotyzm stał się reprezentacyjną filozofią *castiza* („rasowo-hiszpańską”). Uwydatnił w niej czynnik ludzki dążący do prawdy oraz afirmację indywidualności, połączoną z introspekcją jako metodą osiągania prawd czystych[152]. Tą drogą Unamuno zaprowadził swą refleksję w mistyczne rejony.

Przekonanie o tym, że rozum pozostaje pod władzą uczucia, czyni z Unamuna mistyka. Uznaje się także, że Unamuno dotknął istoty mi-

---

[150] Michał Sobeski, dz. cyt., s. 80. Na wrzawę wokół interpretacji Don Kichota już w 1899 roku zwrócił uwagę Julian Adolf Święcicki (por. Julian Adolf Święcicki, *Miguel Cervantes Saavedra*, w: Cervantes, *Don Kiszot z Manczy*, t. 1, przeł. W. Zakrzewski, Drukarnia Granowskiego i Sikorskiego, Warszawa 1899, s. 10–12). Cervantesowski Don Kichot dla wielu pokoleń stanowił zagadkę wartą próby rozwiązania. Współcześnie najgłośniejsze próby zmierzenia się z Don Kichotem wyszły spod pióra Vladimira Nabokowa oraz Jorge Luisa Borgesa. Pojawia się jednak wątpliwość, czy te interpretacje, a raczej zabiegi komentatorów wokół symbolu Don Kichota wypreparowywanego z jego pierwotnego kontekstu, nie są zbyt daleko idące. W Polsce Don Kichot również cieszył się i nadal się cieszy dużym zainteresowaniem. Trudno nie wspomnieć o literackich nawiązaniach do jego postaci na przykład w twórczości Słowackiego (*Bieniowski*), Norwida (*Epos – Nasza*) czy Leśmiana (*Don Kichot*). Interesującą analizę dzieła Cervantesa przedstawił w 1900 roku Konstanty Wojciechowski w książce *Hrabia w Panu Tadeuszu a Don Kiszot*. Wojciechowski omówił wpływy, jakie wywarł Cervantes na literaturę Adama Mickiewicza, w tym szczególnie wpływ postaci Don Kichota na konstrukcję postaci Hrabiego w *Panu Tadeuszu* (por. Konstanty Wojciechowski, *Hrabia w Panu Tadeuszu a Don Kiszot*, http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=51489 (15.04.2012).

[151] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Wstęp*, w: Cervantes, *Don Kichote*, przeł. S. Ciesielska-Borkowska, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1949, s. 7.

[152] Por. taż, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1939, s. 58.

styki, gdy od idei nieśmiertelności dotarł do idei Boga, wiedziony tą samą intuicją religijną, co Loyola czy Teresa Wielka[153]. Sam Unamuno w pasji tworzenia swej filozofii okrzyknął Don Kichota świętym, Chrystusem, bratem Loyoli, a Cervantesa ewangelistą Hiszpanii[154]. Istotę postawy mistycznej uchwycił polski filozof, Karol Libelt (1807–1875), u którego czytamy: „Ile razy człowiek poglądający w ducha swego, aby rozpoznał prawdę lub odgadł ducha przyszłości, zdmuchuje światło rozumu, coby mu rozświetliło tę prawdę i tę przyszłość i szuka nadprzyrodzonego światła, któreby zstąpiło na niego i jasnowidzeniem odkryło mu oblicze duchowego świata – gdzie dlań nie ma ani ciemności, ani zapor materyalnych – tyle razy człowiek taki popada w mystycyzm. Filozof wyrozumuje rzecz i uzasadni siłą przekonania, mystyk ma wiedzenie rzeczy bezpośrednie, niezachwiane siłą wyobraźni. Tamten pojmuje ducha i świat duchowy, ten patrzy w ducha oblicze i podgląda w nieprzejrzane i niedopatrzone oku cielesnemu okolice niewidomego świata. Badacz szuka Boga, aby go poznał rozumem, mystyk jest u Boga bezpośrednio i okiem, którego nie ma człowiek cielesny, widzi każdego ducha"[155]. Unamuno w swej ucieczce od rozumu poszukiwał prawdy za pomocą owego „nadprzyrodzonego światła" – łask poznawczych płynących z uczucia oraz wiary. Dokonał zamiany racjonalnej metafizyki na prawdy dyktowane intuicją. Zasada wyższości intuicjonizmu nad intelektualizmem stanowi koronną cechę mistycyzmu.

Wyróżnia się specyfikę hiszpańskiej mistyki, która „jest syntezą spekulacji tomistycznej, platońskiego idealizmu, a zarazem gorącej życiowości. W Hiszpanii często poeta czy pisarz religijny o najgorętszej wierze nie traci w swych największych uniesieniach wizji ziemi; wpatrzony w rzeczy wieczne widzi i doczesne"[156]. Znawczyni dyktuje da-

---

[153] Por. taż, *Miguel de Unamuno (2)...*, s. 72–73.

[154] Por. taż, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła…*, s. 9 oraz Michał Sobeski, dz. cyt, s. 84.

[155] Karol Libelt, *Filozofia i krytyka. Tom 1. Kwestya żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu*, Nakładem Księgarni N. Kamieńskiego i Spółki, Poznań 1845, s. 235–236.

[156] Stefania Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański...*, s. 26.

lej, że „mistyka hiszpańska wyidealizowała to, co odwiecznie ludzkie, i wytworzyła typ […] [w którym – przyp. B. K.] zjednoczyły się wiedza abstrakcyjna i działanie, […], wiara i czyny, różne od wysiłków bohaterskich scholastyki, która chciała rozumieć to, w co wierzyła”[157]. Ta charakterystyka oddaje praktycznego ducha myśli baskijskiego filozofa.

Mentor Pokolenia ’98 kierował się dobrem całego narodu hiszpańskiego, gdy szukał dróg uzdrowienia człowieka z racjonalizmu oraz wyprowadzenia Hiszpanii z krytycznej sytuacji jej duchowości. Unamuno filozofował „za miliony”, „za miliony kochał i cierpiał katusze”, za całą Hiszpanię i dla Hiszpanii, brał odpowiedzialność za hiszpańską duchowość. Jego irracjonalizm miał przełożenie na życie codzienne, bo myśliciel zamierzał usunąć rozum nie tylko z przestrzeni filozofii i ze sfery ducha, ale też przegnać rozum z działania praktycznego. Człowiek, który kieruje się intuicją, uczuciem i wiarą, a nie rozumem, uwalnia się od frustracji wynikłych z ograniczeń rozumu. Nie miota się między zerojedynkową logiką, tylko ufa w boskie czuwanie i nadprzyrodzoną interwencję. Ma oparcie w kontemplacji, może oddać się modlitwie czy medytacji. Realizuje tym samym hiszpańskie dziedzictwo mistyczne i wkracza w wielowiekową tradycję wiary.

Zdaniem Unamuna, gdy człowiek wyzwoli się spod opresji rozumu, będzie mógł kierować się „wolą wierzenia”. „Wola wierzenia […] jest jedyną możliwą wiarą człowieka, który posiada inteligencję matematyczną, jasny umysł i poczucie obiektywności”[158]. Wiara podtrzymuje sens życia, nawet jeśli prześwitują przez niego wątpliwości, a niespójne wnioski dręczą zdrowy rozsądek. Unamuno z wewnętrznego przekonania był katolikiem, przy czym krytycznie podchodził do dogmatu, pozwalał sobie na osobiste jego interpretowanie[159]. Zdaniem Unamuna właśnie antydogmatyzm stanowił podstawowe źródło hiszpańskiej filozofii narodowej, której powstanie postulował. Osobista interpretacja wiary, jej przeżywanie i autentyczne odczuwanie są filarami postawy

[157] Tamże, s. 58.

[158] Miguel de Unamuno, *Agonia*.., s. 76.

[159] Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno (2)*…, s. 72.

umożliwiającej hiszpańską filozofię[160]. Dlaczego Unamuno tak wytrwale optował za rolą religii w życiu człowieka? Bo religia „daje żyć", bo „wszystkie religie są prawdziwe, o ile pozwalają żyć duchowo ludziom, którzy je wyznają, o ile mogą pocieszyć ich w tym, że urodzili się, by umrzeć. […]. A moja religia? Jest pocieszaniem się przez pocieszanie innych, choćby nawet ta pociecha, którą im niosę, nie była pociechą dla mnie"[161] – te słowa wypowiedział Unamuno posługując się postacią Lázaro, bohatera jednej ze swych nowel. Religia, zdaniem Unamuna, stanowi właściwy poziom funkcjonowania ludzkiej umysłowości. Rozum to pomyłka, brak wiary to pierwszy stopień do rozpaczy. Tylko wiara, religijna ufność, upokorzenie rozumu pozwalają człowiekowi odnaleźć się w rzeczywistości i żyć z nadzieją na nieśmiertelność. „Wiara przede wszystkim jest szczerością, tolerancją i miłosierdziem"[162].

Warto zwrócić uwagę na obecność schopenhauerowskich inspiracji w dziełach baskijskiego filozofa. Unamuno utożsamiał wolę życia z cierpieniem wynikłym ze świadomości śmierci. „Wola jest tą siłą, która pcha człowieka ku prze-życiu (*sobrevivir*)". Widoczne są także nietzscheańskie wątki w myśli Unamuna – idea nieśmiertelności jako „dążenie do ubóstwienia […], przeżycia siebie samego poza krótkie bytowanie na ziemi, głód nieśmiertelności w formie dotykalnej i konkretnej"[163].

Słowo, wyobraźnia i literatura – drogi ku nieśmiertelności

Twórczość literacka przynosiła Unamuno namiastkę nieśmiertelności, gdy ten, mimo starań, drogą religii nie osiągnął wiary w nie-

160 Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 88–89.

161 Miguel de Unamuno, *Święty Manuel dobry męczennik*, w: *Święty Manuel dobry męczennik i trzy inne opowieści,* przeł. P. Fornelski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 57.

162 Miguel de Unamuno, *La fe*, w: *Ensayos…*, t. 1, s. 273.

163 Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno (2)…*, s. 70–72.

śmiertelność w takim stopniu, w jakim by sobie życzył – twierdził Sanchez Barbudo[164]. Do pisania skłoniło Unamuna poczucie, że rozum nie jest zdolny pomóc w rozwiązywaniu problemów ludzkiej egzystencji na jej najintymniejszym poziomie, gdzie idzie o życie i śmierć, o nieśmiertelność[165]. Ogólnie rzecz biorąc, według Unamuno człowiek posiada moc, dzięki której może on przezwyciężyć rozum i śmiertelność. Chodzi o moc tworzenia – wyobraźnię, umiejętność stwarzania literatury, ludzką zdolność czynienia sobie ziemi poddaną. Tę moc daje człowiekowi słowo. Umiejętność nazywania czyni go do Boga podobnym. „Powiedzieć Ty do niego jest najlepszym sposobem wypowiedzenia Ja"[166].

Unamuno nakreślił nową ontologię. Ludzka rzeczywistość jest bożym snem, fikcją najwyższego rzędu, z której wyłaniają się kolejne fikcje i ich postacie. Tworzy się struktura bytu: Bóg, człowiek, postać fikcyjna. „To są trzy stopnie istnienia osobowego *ja*, będącego w posiadaniu siebie samego. Fikcja i rzeczywistość pozostają w stosunku podporządkowania: osoba powieści widziana przez człowieka jest fikcyjna. Człowiek widziany od strony Boga jest również fikcją" – twierdziła Ciesielska-Borkowska[167].

Unamuno z racji swego filologicznego wykształcenia w filozoficznej refleksji rozwinął zainteresowanie fenomenem słowa, zgłębiał „tajemnicę słowa", która wydawała się być jednym z najważniejszych zagadnień. Pytał na stronach *Mgły*: „Czy istniało coś, dopóki nie było myśli i słowa? I czy cośkolwiek istnieć będzie, gdy się myśl skończy?"[168] Unamuno był gotów twierdzić, że istotą filozofii jest filologia[169]. Sam dał temu wyraz w jednym ze swych wierszy:

---

164 Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 100.

165 Por. Julián Marías, *Miguel de Unamuno...*, s. 53.

166 Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 98.

167 Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła*…, s. 18.

168 Miguel de Unamuno, *Mgła*…, s. 222.

169 Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 95–96.

„Próbujesz dociec istoty
rzeczy? Więc zbadaj znaczenia
słów: nazywanie, wiedz o tym,
jest właśnie sednem istnienia.
Dzięki nam wizja powstała
świata – stworzenie przez słowo;
niech twoja praca wytrwała
dokona tego na nowo.
Zaś Bogu imię nadając
właściwie, uczynisz z Niego
Boga naprawdę stwarzając
wraz z nim i siebie samego"[170].

Człowiek ma boską moc, ale by ją w sobie rozpoznać i eksplorować, musi zrzucić jarzma, w tym ograniczenia rozumu. Rzeczywistość pozbawiona fatalnego błędu rozumu wydaje się być, według Unamuna, przywrócona do swego właściwego stanu. Życie bez rozumu wreszcie mogłoby rozwijać się zgodnie z ludzkimi potrzebami. Projekcję tego rodzaju utopii znajdujemy szczególnie w *nivolach* i w poezji. Unamuno praktykował swój irracjonalizm pisarsko, wykorzystując możliwości, jakie niosły mu tezy o płynnych granicach realności, o ułudzie jako zasadzie rzeczywistości oraz o pułapkach racjonalizmu. Forma literacka, której przykładami są *Mgła*, *Miłość i pedagogika*, czy *Święty Manuel dobry męczennik* pierwotnie miała być drwiną z teoretyków literatury, o czym sam myśliciel z Salamanki przekonywał Boyègo w udzielonym mu wywiadzie w 1926 roku: „Ja przez żart przezwałem kiedyś dla mistyfikacji moje dwa romanse nie *nowela*, lecz *nivola*. Krytycy trzymający się kurczowo kategoryj artystycznych, uwierzyli święcie, że stworzyłem nowy rodzaj literacki. Byłby pan zbudowany, przeczytawszy kilka podręczników literatury i encyklopedię literacką, gdzie figuruję jako odkrywca ka-

[170] Miguel de Unamuno, *Próbujesz dociec...*, przeł. A. Dzisiewska, w: *Antologia poezji hiszpańskiej,* red. J. Strasburger, Elma Books, Warszawa 2000, s. 159.

tegorii *nivolesque*"[171]. Jak widać, hiszpański filozof nie doceniał swoich czytelników, o krytykach już nie mówiąc. Sam miał też poddać w wątpliwość w poziom intelektualny Hiszpanów. Twierdził, że naród, który lubi walki byków, nie może być inteligentny, do tego hiszpański czytelnik nijak nie rozumie autora[172]. Za tak niską ocenę inteligencji publiczności spotkała Unamuno ostra krytyka także na łamach polskiej prasy. Pisano, że „talentu powieściopisarskiego nie posiada. Widać to choćby z tego, że w jednej ze swych powieści (*Mgła*, *La niebla*) obala sam całe jej wrażenie przez to, że dodaje epilog, w którym uważa za właściwe poinformować czytelnika, że wszystko, co powiedział, jest fikcją"[173].

Skupiając się na filozoficznej warstwie literatury Unamuna, trzeba zauważyć, że zabawa słowem i żart z publiczności stanowiły tylko preteksty. *Nivola* była dla Unamuna autorskim środkiem ekspresji irracjonalizmu. W istocie realizowała filozoficzny zamysł, według którego niedostępne rozumowi obszary rzeczywistości mogą być bardziej realne i nasycone antropologiczną prawdą niż doświadczalna realność. Koncepcja skazująca rozum na status niedoskonałej władzy poznawczej pociąga za sobą specyficzne spojrzenie na realność oraz prawdę. Jeśli to nie rozum jest siłą decydującą o tym, na czym można polegać, a czego nie uznawać, to czym wobec tego jest prawda i co jest realne? Otóż w tym wypadku prawda jest „własna", za prawdę trzeba uznawać to, co wynika z człowieka. Jak podał Unamuno w jednym ze swych esejów: „Prawda jest tym, w co się wierzy z całego serca i całą duszą. A co znaczy wierzyć w coś z całego serca i całą duszą? Pozostawać z tym w zgodzie"[174]. Kryterium prawdy jest życie. Pęd życia pcha człowieka ku doskonaleniu się w sensie moralnym oraz duchowym, nie zaś w kierunku rozwoju nauk czy innych form rozumu.

---

[171] Edward Boyé, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny „Wiadomości literackich"*, „Wiadomości literackie", 1926, nr 26 z 27 VI, s. 1.

[172] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła*…, s. 16.

[173] Stanisław Witkowski, *Z podróży po Hiszpanii i Portugalii (II)*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 71, s. 385.

[174] Miguel de Unamuno, *¿Que es verdad?*, w: *Ensayos*…, t. 1, s. 814.

Literackie wytwory tradycyjnie zaliczane do obszaru fikcji mogą nieść większy potencjał realności i pozwalać docierać do prawdy bardziej, niż realnie istniejące postacie, niż sam autor powieści[175]. Unamuno pytał: „Poza tym, czy ja mogę powiedzieć, że nie stworzyłem wokół siebie rzeczywistych i prawdziwych istot posiadających *życiodajną nieśmiertelność*? Czy ja wiem, czy ów Augusto Pérez z mojej powieści *Mgła* nie miał racji, gdy utrzymywał, że istnieje bardziej realnie, bardziej obiektywnie niż ja sam, który sądziłem, że go wymyśliłem?”[176] Ten sam Augusto Pérez na kartach *Mgły* nie pozostał swemu autorowi dłużny: „Unamuno jest także postacią fikcyjną. Wszyscy jesteśmy takimi postaciami”[177]. W zamyśle Unamuna postać literacka stanowi część osobowości autora. Bohater dostaje od twórcy życie i autonomię, zaś autor uzależnia się od swych postaci, bo one są ekspresją wnętrza jego psychiki[178]. Twórca i jego bohater są nierozerwal-

[175] Boyé korzystając z pretekstu, jakim było wprowadzenie w problematykę *Vida de Don Quijote y Sancho* we wstępie do cytowanego wywiadu, podjął proponowaną przez Unamuna zabawę w *nivolę*. Czytamy: „Pewnej nocy, w świetle gwiazd, na barokowym placu Salamanki stanęli dziwni goście: Don Quichote i Sancho Pancho. Zajechali wprost przed dom Miguela de Unamuno. Wielki pisarz powrócił właśnie ze spaceru. Błądząc po wąskich, średniowiecznych uliczkach, spotykał nie raz Don Diega i Don Juana ze sztuk Alcorona, cóż dziwnego, że go los zetknął z kolei ze słynnym szaleńcem z La Mancia. Lecz Don Quichote, pożegnawszy wiernego Sancho i jeszcze wierniejszego Rossyrianta, rozgościł się na dobre w domu Unamuna. Powiesił na kołku zardzewiałą zbroję, otrzepał ze stóp kurz wielowiekowej tradycji literackiej i rzekł do zdumionego poety: «Przyszedłem niegdyś na świat, aby Cervantes mógł opowiedzieć historję mego życia, dziś pragnę narodzić się po raz wtóry, przetworzony i odmłodzony przez ciebie. Wyzwól mnie od twórczego despotyzmu Cervantesa. Ten biedny człowiek wyłonił mnie coprawda na świat, lecz stało się to raczej przez przypadek. Aby mnie odczuć i zrozumieć w pełni narodziłeś się dopiero ty». Don Miguel rozpoczął kilkuletni dyskurs o wiatrakach. Z tych pogawędek rektora uniwersytetu z rycerzem-fantastą powstało później epokowe dzieło literatury hiszpańskiej «Żywot Don Quichota i Sancho Panchy»” (Edward Boyé, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny...*, s. 1).

[176] Miguel de Unamuno, *Święty Manuel dobry męczennik...*, s. 81.

[177] Tenże, *Mgła…*, s. 222.

[178] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *„Trzy nowele przykładowe i prolog” w twórczości Unamuna*, w: Miguel de Unamuno, *Trzy nowele przykładowe i prolog*, przeł. S. Ciesielska-Borkowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1959, s. 13.

ni, przenikają się, a dzieło stworzone przez człowieka zapewnia – *non omnis moriar*.

Zdaniem Unamuna należy zakładać, że realne może być też to, co człowiek ułomny z powodu swej ograniczonej racjonalności zwykł uważać za nierealne. Autor ryzykuje, że może okazać się mniej rzeczywisty niż jego postaci. Tak samo jak postaci literackie funkcjonują postaci historyczne. Historia i literatura to jedno, rzeczywistość i literatura są tym samym, nie ma granic między fikcją a realnością. „Wszystko jest dla nas książką, lekturą; możemy mówić o Książce Historii, o Książce Natury, o Książce Wszechświata. Jesteśmy bibliami. I możemy powiedzieć, że na początku była Książka"[179].

Unamuno negując rozum, ratunek widział w wyobraźni, w zakres której zaliczał także wiarę religijną. Wszak wiarę nazywał ułudą, Boga ujmował jako byt stworzony przez człowieka. Pomocy upatrywał w stwórczej mocy broniącej człowieka zarówno przed chłodem rozumu, jak i pustką, w którą musielibyśmy spoglądać, albo też która spoglądałaby na nas, gdyby nie wyobraźnia i jej wytwory – różne poziomy ułudy. Ułuda według Unamuno jest życiodajna. Ta zintegrowana z wiarą daje jak najbardziej pozytywne skutki. Pozwala żyć[180]. Unamuno gardząc ułudą, jaka miała według niego wynikać z zasad rozumu, a wynosząc na piedestał ułudę religijną, tej ostatniej poświęcił nawet wiersz:

„Splatać codziennie na nowo
rytmiczną miarą złudzenia;
czynić ją berłem istnienia
pysznić się jak królową.
W swym tańcu biec na krawędzie
pustki z nadzieją szaloną,
że jego rytm unisono
z krokami Stwórcy brzmieć będzie"[181].

179 Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novella*…, s. 137.
180 Por. tenże, *Święty Manuel dobry męczennik*…, s. 57.
181 Tenże, *Splatać codziennie na nowo*, przeł. J. Strasburger, w: *Antologia poezji hiszpańskiej*…, s. 158–159.

Literatura Unamuna realizowała jego utopijny projekt dążenia do nieśmiertelności. Negacja rozumu, wiara pociągająca za sobą pozytywny sens ułudy oraz wyobraźnia nadająca człowiekowi boski pierwiastek, umożliwiają wykroczenie poza narzucane przez rozum przeciwieństwa, pozwalają wznieść się ponad imperatyw wyboru „albo – albo", przekroczyć racjonalne dychotomie prawdy i fałszu, realności i fikcji oraz życia i śmierci. Dzięki bogactwu swej duchowości i wyobraźni człowiek ma szansę uwolnić się od rozumu.

Unamuno wobec rozumu. Konkluzje

Zauważmy, że mimo bogactwa argumentacji przeciw rozumowi, siły emocji w słowach krytyki wobec racjonalizmu i mimo prezentacji przez Unamuna wad rozumu oraz naświetlenia konsekwencji nieostrożnego ufania rozumowi, filozof w swym dziele nie sprecyzował pojęcia rozumu. Można powiedzieć, że to mało celny zarzut, że to jakby wypominać pisarzowi, że ten nie zachowuje się jak klasyczny filozof budujący system. Jednak Unamuno w swej literaturze wchodził w rolę filozofa i to jako filozof ignorował potrzebę poinformowania o tym, co właściwie ma na myśli. Filozofię pojmował jako reakcję na tajemnicę rzeczywistości, jak to ujęła Ciesielska-Borkowska, a poznanie filozoficzne wiązał z poezją i mitologią, nie z poznaniem naukowym[182]. Unamuno mianował swą twórczość filozoficzną. Stąd uwaga, że łamał zasady filozoficznego myślenia wydaje się zasadna.

Przedmiotem krytyki Unamuna jest rozum, ogólnie pojęty racjonalizm. Na gruncie filozofii hiszpańskiej w czasach Unamuna należałoby rozróżnić, czy chodzi o rozum oświeceniowy rodem z Francji, Niemiec, czy na przykład o hiszpański rozum harmonijny. Unamuno tego nie czynił. Krytykował rozum. W pewnym momencie mentor Pokolenia '98 sam przyznał: „Chociaż kto wie, co racjonaliści nazywają

[182] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła…*, s. 10.

rozumem! *Ratio* to jedno, a *Vernunf* to drugie”[183]. Wszelkie rodzaje racjonalnego myślenia wzbudzały w baskijskim myślicielu sprzeciw, niechęć, może nawet złość. „Nienawidzę nauki i tęsknię za mądrością”[184] – napisał w 1906 roku w liście do José Ortegi y Gasseta. Wraz z narastającym irracjonalizmem wzmagała się też Unamunowska niechęć do europejskości na rzecz prohispanizmu. Tymczasem jeszcze w 1926 roku Unamuno pisał do Romaina Rollanda: „Nie wiemy jeszcze, co to jest Europa – owa biedna, smutna Europa”[185].

Nie popadając w przesadę w niniejszym spostrzeżeniu, trzeba przyjąć, że Unamuno krytykował ogólnie pojęty racjonalizm, nie czyniąc rozróżnień między jego formami. Nie wchodził w szczegóły problematyki racjonalizmu. Nie widział potrzeby mówienia o racjonalizmach w liczbie mnogiej. Nieco dziwi, że Unamuno świadom działalności hiszpańskim krauzystów, stawiał ich racjonalizm harmonijny w jednym rzędzie z nowożytnym racjonalizmem, czyniącym z rozumowej logiki ludzkiego przewodnika. Racjonalizm harmonijny znacznie odbiegał od pozostałych racjonalizmów i mimo swej niemieckiej proweniencji daleko mu było do systemowego i czysto intelektualnego redukcjonizmu. Niemniej Unamuno upatrywał zagrożenia tam, gdzie pojawiał się rozum w jakiejkolwiek postaci i przeciw niemu wytaczał argumenty najcięższej wagi. Unamuno nieraz czuł się zdradzony przez rozum i ten zawód ciążył na jego myśleniu o racjonalizmach, warunkując jednoznaczną negację rozumu.

Okazuje się, że zwolennicy psychologizującej interpretacji dzieła Unamuna mogą mieć więcej racji niż badacze niechętni odwoływaniu się do biograficznych uwarunkowań dzieła. Poznanie biografii Una-

---

[183] Miguel de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*…, s. 47.

[184] Cyt. za: Javier Zamora Bonilla, *El impulso ortegiano de la ciencia española*, „Circumstancia”, 2005, nr 6, http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/354/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-impulso-orteguiano-de-la-ciencia-espanola#010 (7.07.2012).

[185] [brak nazwiska autora], *Echa sześćdziesięciolecia Romaina Rollanda. Unamuno i Einstein do autora „Jana Krzysztofa”*, „Wiadomości literackie”, 1926, nr 11 z 14 III, s. 2.

muna niesie zasób informacji o źródłach jego irracjonalizmu – uwydatnia się rola kryzysu osobistego z 1897 oraz znaczenie kryzysu Hiszpanii z 1898 roku. Bez świadomości tego, jak kształtowało się życie wewnętrzne filozofa, w przypadku irracjonalizmu Unamuna zostalibyśmy pozbawieni możliwości szukania odpowiedzi na pytanie o to, jak to się stało, że ten za młodu entuzjasta racjonalizmu, z czasem stał się zagorzałym irracjonalistą.

Znawcy przypominają, że pierwotnym zamiarem Unamuna nie było całkowite i definitywne usunięcie rozumu. Chodziło raczej o rewizję roli i funkcji rozumowych władz poznawczych[186]. Nie przeciwnikiem, a oponentem „dogmatycznego podporządkowania się rozumowi" zamierzał być myśliciel[187]. Jednak sam Unamuno odwraca uwagę od podstawowego celu swej batalii z rozumem. Jego elokwentne, barwne argumenty przeciw rozumowi są pełne emocji, co sprawia wrażenie zdecydowanej negacji racjonalizmu. Argumentacja Unamuna nie wyglądała na czystą krytykę rozumu.

Unamuno przyznawał prymat potrzebom serca wobec potrzeb rozumu i dążył ku zaspokojeniu pragnień religijnych przy jednoczesnej rezygnacji z poznawczego spełnienia człowieka, bo w to ostatnie nie wierzył. Irracjonalizm Unamuna stanowi propozycję filozofii godzącej się na los, jaki już kiedyś w historii usiłowano jej przypisać – rolę asystentki teologii. W tym wypadku nieortodoksyjnej, Unamunowskiej teologii.

[186] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 40.

[187] Por. Maria Wodzyńska-Walicka, *Unamuno. W stronę człowieka konkretnego*, w: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 174.

3. Twórczość pozostałych członków Pokolenia '98 dotycząca koncepcji rozumu

Członkowie Pokolenia '98 nie uprawiali filozofii w sensie ścisłym. Tworzyli literaturę – jakby to wyraził Porębowicz – ze świadomą dążnością filozoficzną. Charakterystyczne, że formą wyrazu filozoficznej refleksji Pokolenia '98 nie były traktaty filozoficzne, ale wyswobodzone spod systematycznych reguł wypowiedzi prozatorskie i liryczne, a także dramaty. Zwraca się uwagę na silne związki filozofii hiszpańskiej z literaturą, moralnością, poezją i mistyką[188]. O filozoficznej funkcji literatury pisał swego czasu Maurycy Straszewski: „Najwspanialsza nasza filozofia ubrała się w szatę poezyi, wstydzić się już zaiste tej szaty nie potrzebuje. Należy już raz zrzucić przesądy, jakoby do dziejów filozofii należały tylko twory ducha, ujmowanych w postaci traktatów, prozą pisanych"[189] – czytamy w dziele poświęconym historii filozofii polskiej, nie hiszpańskiej, przy czym cytat ten z powodzeniem może odnosić się do wykazującej podobieństwa jej młodszej koleżanki zza Pirenejów, filozofii Pokolenia '98. Unamuno, Ganivet czy Machado mogliby powiedzieć – nasza filozofia wyraża się literaturą, wolna jest od narzucanych w formule traktatu filozoficznego reguł rozumu. José Luis Mora García uważał, że zależność hiszpańskiej filozofii od literatury stanowi cechę konstytutywną tejże filozofii[190]. Sam Unamuno twierdził wprost, że filozofia i literatura mają ten sam status, bo obydwie skupiają się na człowieku i służą temu, by o człowieku mówić, a w efekcie podejmować problem jego kondycji[191].

---

188 Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła…*, s. 9.

189 Maurycy Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. Od rozbiorów do roku 1831*, t.1, Nakładem Koła Filozoficznego Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1912, s. 55.

190 Por. José Luis Mora García, *El valor filosófico de la literatura del 98*, w: *Filosofía Hispánica Contemporánea: el 98...*, s. 33.

191 Por. Adam Komorowski, *Posłowie*, w: Miguel de Unamuno, *Miłość i pedagogika*, przeł. Z. Szleyen, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1975, s. 231.

Twórcy Pokolenia ’98 swą regeneracyjną misję utożsamiali z rolą właściwą lekarzom. Hiszpania z racji „klęski” w 1898 roku jawiła im się jako chora wymagająca leczenia. Narodowa porażka pokazała okrutną prawdę, że ciało Hiszpanii pod „brokatem złudzenia” było „toczone przez trąd”[192]. Tego typu retoryka nie powinna dziwić, wszak Pío Baroja z zawodu był lekarzem. Boyé, tłumacz literatury Pokolenia ’98, zauważył, że twórczość Barojy stanowi w pewnej mierze konsekwencję jego medycznego wykształcenia i w związku z tym jest ona „niczym klinika, w której lancetem przecina się ropiejące wrzody”[193]. Unamuno w *Del sentimiento tragico...* deklarował, że człowiek jest chorym zwierzęciem, a najpoważniejszą ludzką chorobą jest świadomość[194]. Zatem, idąc dalej, regeneracja była możliwa po wyprowadzeniu iberyjskiej pacjentki z chorób, stąd w refleksji Pokolenia ’98 funkcjonuje diagnoza, że Hiszpanii szkodzi rozum. Rozum ze swą logiką, esencjalną rezerwą wobec emocji to szkodnik. Trzeba było usunąć obce ciało z organizmu ojczyzny, pozbyć się tego, co deizntegrowało ducha Hiszpanii, odrzucić rozum – coś zupełnie obcego, na wskroś europejskiego, niekomponującego się z całością. Twórcy generacji ’98 przystąpili do dzieła z pasją i oddaniem. Poświęcili mu swą literacką działalność.

Jak już wspomniano, o ile w twórczości Unamuna mamy do czynienia z otwartą walką z rozumem, to w pismach Ganiveta, Maeztu, Barojy, Azorína, Valle Inclána i Machado uzdrawianie Hiszpanii z chorób rozumu przybrało formę subtelniejszej kuracji. Twórcy, jakby chcąc dać hiszpańską alternatywę dla racjonalizmu, rozpościerali przed swoimi czytelnikami literackie pejzaże Hiszpanii z dawnych czasów, gdy nie skalał jej jeszcze rozum, odkurzając na ich oczach archetyp Don Kichota, czy postacie mistyków – esencje hiszpańskiego ducha, przypominając Hiszpanom archaiczny język. Eksplorowali bogatą tradycję kultury Hiszpanii sprzed wieków, w tym szczególnie ze złotego wieku, by wspomnieniem dawnej Hiszpanii odradzać im współczesną jej po-

[192] Por. Edward Boyé, *Cienie tronu hiszpańskiego*…, s. 4.
[193] Por. tenże, *Wstęp*, w: Pío Baroja, dz. cyt., s. 6.
[194] Por. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento...*, s. 13.

tomkinię, Hiszpanię pokonaną w 1898 roku, ale wygraną w dziedzinie ducha i słowa pisanego.

Ganivet – prekursorskie refleksje o duchu Hiszpanii

Angel Ganivet, „«anioł« światła i otuchy, który krzepił swój naród w chwilach zwątpienia”[195], pisarz i dyplomata, autor między innymi *Idearium español* (1897), *La conquista del reino Maya por el último conquistador Pío Cid* (1897), *El escultor de su alma. Drama místico* (wyd. 1904), *El porvenir de España* (wyd. 1905), uważany jest za prekursora Pokolenia ’98. Jego dzieła powstawały poza granicami Hiszpanii w latach 1892–1898. Życie myśliciela zakończyła samobójcza śmierć w 1898 roku w Rydze. Podczas pogrzebu Ganiveta w Granadzie Unamuno, autor mowy pożegnalnej, pytał, czy Hiszpania 1898 roku jest godna „przyjąć zwłoki Anioła”, gdy nie ma na jej ziemi wolności, szacunku dla ludzkiej godności i dla krytyki[196]. Dzieło „prekursora ’98” mimo jego śmierci nie zostało przerwane. Refleksje Ganiveta żyły nadal w twórczości Pokolenia ’98 zarówno na zasadzie kontynuacji, jak i polemiki czy interpretacji – jego prekursorskie idee były obecne w obszarze problematyki formacji ’98.

Ganivet, wrażliwy na losy swej ojczyzny intelektualista, oddał się literackiej walce ze złą kondycją Hiszpanii. W jego pismach zawiązała się spirytualistyczna, pronarodościowa reakcja na kryzys Hiszpanii końca XIX wieku. Rozwijała się ona też w korespondencyjnych dyskusjach Ganiveta i Unamuna (*El porvenir de España*). Ganivet jest pisarzem granicznym – jak to ujął Julián Marías – więc czytanie jego dzieł wymaga uwagi i ostrożności w wyciąganiu wniosków[197].

W *Idearium español* Ganivet wyłożył swoją interpretację Hiszpanii, jej historii oraz ducha po to, by wskrzesić te elementy „hiszpańsko-

[195] Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 959.

[196] Por. tamże, s. 960.

[197] Por. Julián Marías, *El 98 antes del 98. Ganivet*, „Rilce. Revista de Filologia Hispanica”, 1997, nr 13 (2) , s. 121.

ści", które miałyby stać się filarami narodowego odrodzenia. Istotne, że Ganivet kreślił geograficzne granice zasięgu tego ducha, a był to obszar Hiszpanii na Półwyspie Iberyjskim, nie terytorium hiszpańskiego imperium[198]. Najważniejszym elementem historii była, zdaniem Ganiveta, sfera idei – matek, która nadawała treść historii Hiszpanii. Zatem, gdy Unamuno wołał o człowieka z krwi i kości, Ganivet postulował badanie idei. Tropił zatem Ganivet historię idealną, szukając odpowiedzi na pytanie o ducha Hiszpanii. Ganivet, a za nim – warto odnotować – Unamuno, uważali, że historia dzieje się na dwóch poziomach – wewnątrz nurtu historii znajduje się określona głębia, esencja, swoista istota Hiszpanii. To właśnie Ganivet zwał ideami – matkami, a Unamuno intrahistorią.

Zdaniem Ganiveta, Hiszpanię trawiła duchowa choroba, którą należałoby zdiagnozować jako zanik czy brak woli (*no-querer*), a medycznie mówiąc jako abulię (osłabienie siły woli)[199]. W tym tkwiło źródło hiszpańskiej dekadencji. Przed Hiszpanią były dwa wyjścia – pisał Ganivet – albo poddać się prądowi życia Europy, albo oddać się sprawom Hiszpanii, by wypracować siłę narodu, w której będzie można szukać schronienia[200]. Dla Ganiveta było jasne, że Hiszpanii nie jest po drodze z Europą. Myśl przewodnia *Idearium...* brzmiała: „Hiszpania dla Hiszpanów i Hiszpanie dla Hiszpanii", jak to ujął Dzierżykraj Morawski[201]. Trzeba jednak zaznaczyć, że Ganivet radził, by zamykając się

[198] Por. César Domínguez, *Historiography and the geo – literary imaginary The Iberian Peninsula. Between „Lebensraum" and „espace vécu"*, w: *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula,* t. 1, red. F. Cabo Aseguinolaza, A. Abuín Gonzáles, C. Domínguez, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 2010, s. 76.

[199] Por. Angel Ganivet, *Idearium Español,* w: *Obras completas,* t. 1, Aguilar, Madrid 1961, s. 286. Pojęcie abulii przyjął Ganivet za francuskim psychologiem, Pierrem Janet, według definicji którego jest to „zanik, prawie całkowite zniesienie tej władzy o dużym znaczeniu, którą zwiemy wolą" (cyt. za: Nelson R. Orrigner, *Ganivet (1865–1898)*, Ediciones del Oro, Madrid 1998, s. 53).

[200] Por. Angel Ganivet, *El porvenir de España*, w: *Obras completas*, t. 2, Aguilar, Madrid 1961, s. 1072–1073.

[201] Por. Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 960.

na Europę, na wszelki wypadek warto „jedno okno zostawić otwarte". Najważniejszym czynnikiem odróżniającym „hiszpańskość" od szeroko pojętej „europejskości" był historycznie uwarunkowany komponent „arabskiego ducha" na Półwyspie Iberyjskim[202]. Obecność Arabów na terenie Hiszpanii przyniosła między innymi bogatą tradycję duchową, powstałą w wyniku zderzenia się dwóch kultur. Okres rekonkwisty zbudował hiszpańską narodową siłę, do której Ganivet pragnąłby powrotu. Ten okres dziejów przyniósł Hiszpanii więcej splendoru niż podbijanie Nowego Świata – twierdził Ganivet. Hiszpańskość to także mieszanka stoicyzmu z mistycyzmem, przy czym Ganivet szczególnie akcentował stoickie dziedzictwo. Hiszpański duch ma charakter religijny i artystyczny, a religia niejednokrotnie miesza się w nim ze sztuką. Mistycyzm w Hiszpanii przede wszystkim wyrażał się w sztuce[203]. Najpełniejszą egzemplifikacją hiszpańskich cech była postać Don Kichota. Uosobiony w nim hiszpański typ stanowi obietnicę regeneracji narodowej. Był on w stanie pokonać zastane okoliczności. Don Kichot ucieleśniał duchową metamorfozę. Kultura hiszpańska była gotowa zrodzić Don Kichota dopiero po zakończeniu rekonkwisty. Wtedy osiągała zenit[204].

Ganivet przedkładał odrodzenie duchowe nad materialne[205]. Konsekwentnie dążył do idei, które miały określać hiszpańską duchowość. Pierwsze formy odrodzenia duchowego poprzez uprawianie filozofii odnotował Ganivet w dziełach Jaime Balmésa. Do Balmesa żywił Ganivet szczególny szacunek z uwagi na scholastyczno-chrześcijańską tradycję jego myśli[206].

---

[202] Por. Inman Fox, *Unamuno, Ganivet y la identidad naciona*l, w: *Negotiating Past and Presen*t, red. D. Tatcher Gies, J. Herrero, Rockwood Press, Charlottesville 1997, s. 68.

[203] Por. Angel Ganivet, *Idearium Español…*, s. 212.

[204] Por. tamże, s. 303–305.

[205] Ten aspekt myśli Ganiveta został szerzej przedstawiony w: José Pla Carceles, *Międzynarodowa misja Hiszpanji. Oliveira-Martins o Hiszpanji*, „Przegląd współczesny", 1936, t. 36, nr 166, s. 191–202.

[206] Por. Angel Ganivet, *España filosofica contemporanea*, w: *Obras completas*, t. 2, Aguilar, Madrid 1961, s. 624.

Widoczna jest obecność wątków typowo schopenhauerowskich w przestrzeni, po której poruszała się refleksja Ganiveta. Chodzi tu szczególnie o nawiązania do przejawów irracjonalizmu – do koncepcji woli. W twórczości Ganiveta można usłyszeć brzmienie refleksji o marności życia i o złudnej naturze rzeczywistości. Na przykład w pierwszych wersetach *El escultor de su alma* czytamy:

„Czym jest życie, które przeżywamy?
Czy bólem, którym cierpimy?
Przyjemnością, jaką się cieszymy?
Ideą, o której rozmyślamy?
Czy ułudą upozorowaną przez nas?
(pauza)
Rodzi się w idei złudy
i pomiędzy wątpieniami duszy ...
Miłe w ból się przemienia...
A wszystko to odblaski
tej nieszczęsnej fikcji”[207].

W refleksji Ganiveta spotykała się troska o Hiszpanię z właściwym końcowi XIX wieku intelektualnym pesymizmem. Ganivet pragnął Hiszpanii sprzed wieków z całą jej umysłowością pozbawioną naleciałości rozumu. Ogólnie rzecz biorąc, postawę Ganiveta można nazwać za Donaldem Shawem nacjonalistycznym mistycyzmem[208].

Maeztu, Azorín, Baroja – *los tres* a rozum

Było ich trzech (*los tres*) – Maeztu, Azorín i Baroja. Wewnątrz Pokolenia ’98 formowali zaangażowany w odrodzenie nurt publicystyczny. We trzech działali w pierwszym okresie twórczości, reprezentując regenera-

[207] Angel Ganivet, *El escultor de su alma*, w: *Obras completas…*, t. 2, s. 733.
[208] Por. Donald Shaw, dz. cyt., s. 58.

cjonizm „kichotowy" (*una quijotesca campaña de „regeneracionismo"*)[209]. Łączył ich brak zaufania do polityków, patriotyczne zaangażowanie, potrzeba tworzenia programu odrodzenia Hiszpanii. Na poziomie filozoficznym *los tres* integrowała postawa wobec rozumu. Byli oni, jak całe pokolenie, krytykami rozumu wychowanymi na filozofii Schopenhauera i Nietzschego. Inspirowali się także refleksjami Stirnera i Malthusa. Łączyli filozoficzny irracjonalizm z wizją politycznej utopii[210].

Ramiro de Maeztu nazywany był przez swoich towarzyszy *el gran periodista* – wielkim dziennikarzem[211]. W latach 1905–1919 pracował jako korespondent w Londynie. Napisał między innymi *Hacia otra España* (1899), *Authority, liberty and function in the ligth of the war* (1916), *Don Quijote, don Juan y la Celestina* (1926), *Defensa de la hispanidad* (1934). W twórczości Maeztu polaryzują się jej dwa etapy. Pierwszy, młodzieńczy, przepojony był regeneracjonizmem Pokolenia '98. Najbardziej przesiąkniętym atmosferą końca XIX wieku w Hiszpanii był Maeztu *Hacia otra España* (1899) – zbiór artykułów prasowych pisanych od 1897 roku. Na stronach tego dzieła czytamy, że Hiszpanie potrzebują regeneracji, przy czym ma to być odnowa intelektualna niezwiązana z rozumem. Trzeba ukształtować nową Hiszpanię – przywróconą do stanu wielkości z czasów hiszpańskich mistyków czy Calderóna i Cervantesa[212]. Nowa Hiszpania to Hiszpania pozbawiona paraliżu, jaki ją dotykał jeszcze w 1897, gdy Maeztu diagnozował przypadłości ojczyzny. Paraliż intelektualny, moralny, paraliż wyobraźni krępujący entuzjazm, prowadzący chorą Hiszpanię do egoistycznych utyskiwań na swój stan bez cienia inicjatywy ku przemianie[213].

Na tle nakreślonego kontekstu myślicielstwa Maeztu rysowała się koncepcja rozumu. Autor rozważał ją głównie na kartach *Don Quijote,*

---

[209] Por. Luis S. Granjel, dz. cyt., s. 181.

[210] Por. tamże, s. 170–172.

[211] Por. tamże, s. 159.

[212] Por. Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*, Ediciones Rialph, Madrid 1967, s. 238.

[213] Por. tamże, s. 39–41.

Don Juan y la Celestina. Racjonalizm w Hiszpanii nie ma racji bytu, bo w kichotyzmie nie ma miejsca na rozum – wynikało ze słów Maeztu. Postać Cervantesowskiego rycerza oddaje istotę hiszpańskich emocji, one są zapisane między wierszami utworu Cervantesa i uwidaczniają się w historii Hiszpanii. Don Kichot jest symbolem wiary nieskażonej wątpieniem. Stanowi on egzemplifikację postawy dekadenckiej. Wątpliwości, skłonność do analizy i krytycznej refleksji pozostawił Cervantes do dyspozycji Shakespearowi, by ten obarczył nimi Hamleta, konstruując angielski typ bohatera. Don Kichot to wiara, idealizm, marzycielstwo niecierpliwość, brak pokory, to esencja hiszpańskości. Dopóki w Hiszpanii panuje dekadencja, Don Kichot się nie zmieni, nie stanie się nagle racjonalizującym Hamletem, wiedziony emocjami nie wróci do swojej wsi mimo nawoływań, nie odwróci losu impulsywnego marzyciela[214]. Jedyną racjonalnością, która może występować w Hiszpanii, jest ta zbudowana na negacji rozumu. Maeztu wyłożył zatem właściwy Pokoleniu ’98 irracjonalizm wsparty na koncepcji duszy narodu hiszpańskiego.

Tezom, wyłożonym w okresie regeneracjonizmu, Maeztu zaprzeczył w 1934 roku na stronach *La defensa de la Hispanidad*. Uważa się, że koncepcja *Hispanidad*, w ramach której Maeztu położył nacisk na hiszpańską tradycję, katolicyzm i konserwatyzm, stała się później podkomponentem frankizmu[215]. Charakterystyczne, że w ramach *Hispanidad* Maeztu utożsamia patriotyzm z katolicyzmem. Idea *Hispanidad* dotyczyła nie tylko Hiszpanii w sensie geograficznym, ale odnosiła się również do Portugalii i krajów obu Ameryk[216]. A przecież wcześniej, na przykład w 1909 roku wyrażał dezaprobatę dla antyeuropeizmu Unamuna. Pisał: „W tym momencie, gdy żadna wątpliwość już nie

[214] Por. Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*..., s. 26–32.

[215] Por. Adam Wielomski, *Doktryna polityczna Hiszpanii. Franco*, w: *Autorytaryzmy iberyjskie. Hiszpania Franco i Portugalia Salazara,* red. B. Szklarski, M. Słęcki, Collegium Civitas, Warszawa 2010, s. 55.

[216] Por. Jorge Lombardero Álvarez, *Maeztu y la Hispanidad*, „El Basilisco", 1999, nr 24, http://filosofia.org/rev/bas/bas22504.htm (27.05. 2012)

może być usprawiedliwiana, jeden z naszych, być może ten najlepszy, być może ten, który mógłby uczynić więcej niż ktokolwiek w służbie ideału, mówi nam, że trzeba się afrykanizować... Czy wie, co mówi? A jeśli nie wie, czy to nie wstyd? A jeżeli wie, to czy nie żal?”[217]

Tak w ogromnym skrócie rysuje się intelektualna droga, którą szedł Maeztu. Regeneracjonistyczny zapał, angażujący postawę niechętną rozumowi uobecniają wczesne pisma autora, by w dalszym rozwoju myśli, przejść do mniej metafizyczno-epistemologicznych spraw, a bardziej ku antropologii w służbie ideologii, do zagadnień ściśle związanych z istotą hiszpańskiej tożsamości.

Drugim z omawianych *los tres* jest José Martinez Ruíz, dla znajomych i czytelników Azorín. Autor na przykład *Diario de un enfermo* (1901), *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín* (1903), *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904), *Superrealismo* (1929), czy *La isla sin aurora* (1944). Jego twórczość zajmuje prawie sto tomów. Zanim Martinez Ruíz przyjął swój znany pseudonim, podpisywał się jako Juan de Lis, Fray José, Cándido, Ahrimán, Don Abbondio, Weeper czy Este[218].

W życiu Azorína sztuka stanowiła priorytet. Był on wielbicielem malarstwa. Sam również „jest mistrzem pędzla: jego opisy zapadłych wsi i miasteczek, drzemiących w cieniu prastarej katedry, są ozdobą literatury hiszpańskiej”[219]. Spośród malarzy impresjoniści wywarli największy wpływ na jego literaturę. Azorín twierdził, że obraz nie musi koniecznie odpowiadać zewnętrznej rzeczywistości, on wyraża faktyczną realność[220]. Tym samym autor wyraża przekonanie o rozdźwięku w strukturze realności między tym, co przedstawione, a tym, co rdzenne, istotowe. Trafiamy więc kolejny raz na Schopenhauerowskie

---

217 Cyt. za: Diego Nuñez, *Unamuno, Ortega y „El caso Ferrer”*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2011, nr 16, s. 166.

218 Por. Francisco José Martín, *José Martínez Ruiz y Antonio Azorín. Conciencia y vivencia de la „Krisis”*, http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_2_035.pdf (25.05.2012).

219 Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 993.

220 Por. Marguerite C. Rand, *Azorín. Prose, Poet and Painter*, „World Literature Today”, 1953, t. 27, nr 2, s. 135.

przekonanie o udziale człowieka w metafizycznej dwoistości. Człowiek widzi tylko zewnętrzną powłokę rzeczy, przy czym może ona nawet fałszować istotę, a dostęp do ontologicznych faktów wydaje się niemożliwy z racji słabości ludzkiego poznania.

To typowe u twórców Pokolenia ’98 przekonanie, wystawiające na szwank reputację rozumu, znajdujemy w pełnej krasie na stronach *La voluntad*. „Wszystko jest snem...marnością... Człowiek na próżno usiłuje uczynić raj na ziemi... Ziemia jest krótką chwilą! Ból będzie z nami zawsze”[221]. Azorín przedstawiał konflikt woli i rozumu, skazując ten drugi na pokonanie. Wola, ta pierwotna i spontaniczna siła kieruje zarówno indywiduum, jak i stanowi esencję w strukturze hiszpańskiej umysłowości. „Wszystko jest marnością, Azorínie... To tutaj jest tylko przejściowe, to moment... […]. Wszystko jest marnością. Jedyną rzeczywistością jest jej przedstawienie, jedynym źródłem życia i mądrości”[222]. Trzeba się z tym godzić, bo nie pozostaje nic innego. Wola nie zmieni swej natury, a rozum nie zdobędzie takiej mocy, by ją opanować.

W dziele Azorína pojawił się też nietzscheański motyw wiecznego powrotu. Twórca wyrażał przekonanie, że gdzie uobecnia się życie, tam i krąży śmierć, przy czym autor nie buntował się przed tą prawidłowością, jak na przykład czynił to Unamuno. Azorín nie pragnął nieśmiertelności[223]. Przyjmował zasadę następstwa zdarzeń w ich naturalnym porządku z założeniem o ich powtarzalności. Ufność w porządek świata wynikała między innymi z tego, że Azorín uważał za oczywiste, że w żyłach zarówno człowieka, jak i w organizmie narodu, a także w strukturze ogólnie pojętej rzeczywistości płynie element niezmienności. Mimo upływu czasu i zmiany warunków, ta cząstka zawierająca istotę, nie przeminie. Azorín postulował istnienie ducha rzeczy, na przykład duszę narodu[224]. Dlatego autor nie uważał, by śmierć

221 José Martínez Ruiz (Azorín), *La voluntad*, Cátedra, Madrid 1997, s. 204.

222 Tamże, s. 262.

223 Por. James H. Abbott, *Ya es tarde, se tenía que morir. Azorín and Death*, „World Literature Today”, 1967, t. 41, nr 4, s. 409.

224 Por. Luis Álvarez Munárriz, *El milenarismo pesimista de Azorín*, „Revista de Antropología Social”, 1998, nr 7, s. 74.

stanowiła ostateczny koniec. Duch nie przeminie. Koło wiecznego powrotu nie przestanie się obracać tak samo, jak siła woli nie osłabnie, by dać prymat rozumowi.

Interesująca nas pierwsza faza twórczości Azorína stanowi ekspresję woluntaryzmu, pesymizmu poznawczego i przekonania o potrzebie pielęgnowania hiszpańskiego ducha. Azorín zajął stanowisko wobec „problemu Hiszpanii" z metafizycznej perspektywy, ugruntowanej przez Schopenhauera i Nietzschego oraz rozwinął irracjonalną myśl.

Pío Baroja to autor między innymi *Camino de perfección (pasión mística)* (1901), *La ciudad de la niebla* (1909), *El árbol de la ciencia* (1911) czy *La sensualidad pervertida* (1920), lekarz, pisarz, „profesor energji" dążący „do wyrwania społeczeństwa z apatji, z przysłowiowego «*Y a mi qué*?»"[225]. Jego uczniem mianował się Ernest Hemingway[226]. W odczuciu Boyégo twórczość Barojy, pełna surowych ocen wystawianych Hiszpanii oraz na wskroś ironiczna, jest „jakby jedną piosenką chochołową z *Wesela*"[227].

Twórczość Barojy charakteryzuje się tym, że autor na jej stronach nie wykładał jasno swego poglądu. Krytykował, ironizował, wytykał wady, pokazywał zjawiska i procesy, pozostawiając utwór i czytelnika bez jednoznacznej puenty. Baroja unikał dogmatów, stąd u niego zachowawcze wymykanie się kategoryzacjom. Sam miał nazywać siebie relatywistą. Występował przeciw wszelkim absolutyzacjom, np. przeciw religii oraz bezkrytycznie pojętej nauce[228]. Podobnie sprawy się mają w przypadku poglądów Barojy o rozumie. Opowiadał się przeciw wszechobecności rozumu w ludzkim życiu. Z jego dzieł dowiadujemy się, czego w racjonalizmie nie akceptował i co uważał za warte krytyki, ale nie wyczytamy, co autor proponuje w miejsce rzeczy, które negował.

---

225 Józef Dzierżykraj Morawski, dz. cyt., s. 972.

226 Por. Kalina Wojciechowska, *Od tłumacza*, w: Pío Baroja, *Paradox królem*, przeł. K. Wojciechowska, Czytelnik, Warszawa 1962, s. 6.

227 Edward Boyé, *Wstęp*, w: Pío Baroja, dz. cyt., s. 9.

228 Por. Ernest H. Templin, *Pío Baroja and Science*, „Hispanic Review", 1947, nr 15, s. 191.

Szukając u Barojy przejawów irracjonalizmu, warto przyjrzeć się powieści *El arbol de la ciencia*, o której sam autor powiedział, że to jego najlepsza powieść filozoficzna[229]. Baroja zaprezentował dyskusje dwóch postaci powieści, gdzie nieustannie toczy się spór między pozytywizmem, scjentyzmem i wiarą w postęp, czyli stanowiskami racjonalistycznymi, a pesymizmem intelektualnym i poczuciem poznawczej niemocy wobec ogromu rzeczywistości. Bohaterem, reprezentującym triumf rozumu i związane z tym zaufanie wobec nauk i postępu, jest Andres ogłaszający na przykład: „Dzięki naszym siłom opanujemy świat!”[230] Jego interlokutorem jest Iturroz, według którego życie to zamęt, brzydota, ból, brak kontroli nad zdarzeniami[231]. Iturroz wątpi: „Myślę, że wasz intelektualizm nigdzie nie prowadzi. Rozumieć? Wyjaśniać rzeczy? Po co? Można być wielkim artystą, wielkim poetą, nawet matematykiem i naukowcem, i w gruncie rzeczy nie rozumieć nic. Intelektualizm jest sterylny”[232]. W końcu poglądy Andresa nie wytrzymują próby czasu i Schopenhauerowski pesymizm poznawczy zwycięża. Drzewo poznania kusi złudzeniem, że można zdobyć wiedzę. Tymczasem do wiedzy ani nie ma wystarczającego dostępu, ani jej wyniki nie zaspokajają ludzkich żądz epistemicznych. Tak oto człowiek ufający rozumowi, w końcu zdradzony przez niego, zostaje sam z niezaspokojonym głodem poznania i nadgryzionym jabłkiem, które zaraz po zerwaniu z nęcącego drzewa wiedzy okazało się mdłe.

Komentatorzy zauważają, że Barojy krytyka i sceptyczna postawa wobec tego, co związane z racjonalizmem miała zaskakujący cel. Barosze chodziło o dbałość o racjonalne wyjaśnianie świata[233]. Okazuje się, że Baroja wytykał błędy i tropił wady racjonalizmu – nauk, wiary w postęp, poznawczego entuzjazmu – jakby dla dobra rozumu, żeby

[229] Por. Ignacio Elizálde, *Baroja y su ideología filosófica*, http://www.cervantesvirtual.com/obra/baroja-y-su-ideologa-filosfica-0/ (25.05.2012)

[230] Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, Editorial Planeta, Barcelona 1967, s. 183.

[231] Por. tamże, s. 39.

[232] Tamże, s. 180.

[233] Por. Ignacio Elizálde, dz. cyt. (25.05.2012) oraz Ernest H. Templin, dz. cyt., s. 191.

mu pomóc w doskonaleniu. Trzeba przyznać, że jest to postawa wyróżniająca go spośród Pokolenia ’98. Baroja nie porzucił zatem w pełni intelektualnego uposażenia wyniesionego ze studiów medycznych. Prawdę mówiąc, zadziwiałby lekarz, który nie ufa nauce, nie interesują go przyczyny i skutki oraz który za nic ma wnioskowania. Baroja wątpił w doskonałość nauk, a więc wyczuwał błędy rozumu, ale nie popadał w skrajny irracjonalizm. Był przeciwny wadom rozumu, a nie rozumowi, ale pozostawał przy tym tak powściągliwy w wyrażaniu swoich poglądów wprost, że tego sądu – jak wielu innych – nie wyraził w swoich pismach jednoznacznie.

Baroja ze swą rezerwą wobec wadliwego rozumu zamyka grupę *los tres del noventayocho.* Ogólnie rzecz biorąc, Maeztu, Azorín i Baroja prezentują krytykę rozumu, która stanowi funkcję regeneracjonizmu. Możliwie największa marginalizacja rozumu powinna być, według nich, fundamentem uzdrawiania Hiszpanii.

Przezwyciężanie rozumu przez Valle Inclána i Machado

Do rdzenia twórców Pokolenia ’98 Abellán, którego klasyfikacją się posługujemy, zaliczył jeszcze Valle Inclána i Machado. Valle Inclán był przede wszystkim prozaikiem i dramaturgiem, Machado zaś głównie poetą. Spróbujmy wydobyć z bogatej twórczości tych dwóch autorów ich zapatrywania na formy racjonalizmu, by w połączeniu z wnioskami z poprzednich części tego rozdziału, zyskać obraz postaw Pokolenia ’98 wobec rozumu.

Ramón Valle Inclán napisał między innymi *Sonatas* (1902), *Comedias bárbaras. Águila de Blasón* (1907), *Cara de plata* (1922), *Luces de bohemia* (1924). Ciesielska-Borkowska przypomniała myśl Madariagi, że już samo nazwisko Valle Inclána „brzmi niby bohaterski jedenastozgłoskowiec, nieskazitelny doborem akcentów i dźwiękiem”[234]. Autor

[234] Por. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Ramón María del Valle Inclán*, „Przegląd współczesny”, 1936, t. 58, nr 171, s. 115.

wiódł życie barwne i tak też umiał o nim opowiadać. Miał żołnierską przeszłość, żył z jedną ręką, a o utracie drugiej krążyły legendy, które sam podsycał. Uważał się za literackiego mentora swoich czasów. Ten „arystokrata z przekonania" twierdził, że jego powołaniem jest wojsko, a nie literatura, ale pisać musi, by pokazać, jak to się robi. W ciągu maksymalnie dwudziestu dni wychodził spod jego pióra gotowy utwór[235].

Uważa się, że szczególnie *Sonata de otoño* oddaje hiszpańskie nastroje przełomu wieków. Utwór wpisuje się w cykl czterech sonat (*Sonata de primavera*, *Sonata de estio*, *Sonata de otoño*, *Sonata de invierno*), stanowiących ilustrację czterech etapów życia ich bohatera. Sonaty były pamiętnikami Don Juana Brandomina – historią jego życia miłosnego. Valle Inclán przedstawił postać na wskroś namiętną, idącą przez życie za głosem serca. Dopiero w czwartej sonacie, *Sonata de invierno*, główny bohater zdaje się na rozum, odsuwając na bok porywy serca, lecz wtedy okazuje się, że traci sens życia. Pod względem artystycznym sonaty uchodzą za szczytową formę pielęgnacji języka kastylijskiego oraz reprezentację modernistycznych trendów literackich.

Valle Inclán nie wyłożył *explicite* swej wizji hiszpańskiego racjonalizmu – nie zajmował się bezpośrednio tak zaawansowanymi filozoficznie kwestiami. Robił to jednak pośrednio. Szukając u Valle Inclána śladów tez o rozumie, warto spojrzeć na jego literaturę od kuchni. Z tej perspektywy widać, że za pomocą swej literackiej techniki Valle Inclán zgotował rozumowi okrutny los. Inspiracją wiodącą do takiej interpretacji literackiego warsztatu Valle Inclána jest analiza autorstwa Ciesielskiej-Borkowskiej. Romanistka zwróciła uwagę na to, że estetyka Valle Inclána jest przesycona tajemniczością, wiarą w nadprzyrodzone instancje i ich interwencje, zapełniona ludowymi mądrościami, autor „miał oczy otwarte na cuda"[236]. Valle Inclán „z Galicji wziął […] dziedzictwo wytwornego języka trubadurów, ale pisał najczystszym językiem Kastylii. Jako zwolennik tradycji i archaizmów, wskrzesza

[235] Por. tamże, s. 117.

[236] Por. tamże, s. 118.

stare wyrazy, wyszukując je u zapomnianych autorów i u ludu, by im nadać dawny czar”[237]. Przenosząc te wnioski na grunt naszych rozważań, można zauważyć, że stosowany przez Valle Inclána stary język hiszpański, ze względu na swą konstrukcję, stanowił broń przed racjonalizmem. Warsztat literacki tego twórcy był środowiskiem, w którym rozum nie byłby zdolny do unaocznienia się z racji braku środków ku temu. Valle Inclán w swej narracji nie przewidywał ani cienia racjonalnych możliwości. Archaiczny kastylijski obecny w jego dziele, sam w sobie stanowił skuteczną barierę dla potencjalnego racjonalisty, gdyby ten chciał nim władać w imię szerzenia prawd rozumu. Valle Inclán, ten weteran wojen, z żołnierską wprawą odcinał drogę rozumowemu nieprzyjacielowi. Otaczał go środkami wyrazu, które zamykając drogę ucieczki, tworzyły środowisko skazujące rozum na śmierć. Zabierały mu możliwości autoekspresji i tlen. Wszak na wojnie wszelkie środki dozwolone, literackie też. Valle Inclán nie powiedział słowa przeciw rozumowi. On go po prostu zabijał.

Na marginesie warto wspomnieć, że intuicję o irracjonalnej funkcji języka kastylijskiego wyraził także Unamuno, co naświetlił w swej rozprawie Sobeski. Unamuno zżymał się na tych, co zarzucali Cervantesowi brak zwięzłości wypowiedzi. Kastylijski nie służy przecież kartezjańskiemu pisaniu dyskursów, on jest po to, by Loyola, Teresa Wielka i Don Kichot mogli się wyrazić – twierdził. „Nie jest narzędziem rozumu, jeno przedewszystkiem i nadwszystko narzędziem uczucia”[238]. Nie tylko twórcy Pokolenia ’98 zauważali nakreśloną prawidłowość. Boyé przypominał, że już Jan od Krzyża uznał: „język hiszpański jest językiem aniołów”[239]. Ponadto też „Karol V miał się wyrazić, że po niemiecku mówi się z bydłem domowem, po francusku z przyjacielem, po włosku z kochanką, a po hiszpańsku z Bogiem”[240]. Z Bogiem, jak

[237] Tamże, s. 123.

[238] Michał Sobeski, dz. cyt., s. 105.

[239] Edward Boyé, *Na marginesie przekładu*, w: Miguel de Cervantes de Saavedra, dz. cyt. (15.04.2012).

[240] Edward Boyé, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny* …, s. 1.

wiadomo, nie dialoguje się językiem rozumu. „Kastylskie narzecze”[241], szczególnie to spod pióra Valle Inclána, było środkiem unicestwiania rozumu i na tym opierała się irracjonalna strategia Valle Inclána.

Ostatnim w przybranej kolejności twórcą Pokolenia ’98, w myśli którego manifestuje się co najmniej niechęć do rozumu, jest Antonio Machado, autor między innymi *Soledades* (1903), *Campos de Castilla* (1912), czy *Nuevas Canciones* (1924). Machado był wychowankiem ILE. O swoim nauczycielu, Ginerze de los Ríos, wypowiadał się z sentymentem i w superlatywach, a o ILE mówił, że w tej szkole na nowo rozkwita Hiszpania[242]. Machado przebywał między innymi na stypendium we Francji, gdzie zetknął się z filozofią Bergsona. Pod jej urokiem pozostawał przez lata. Odnotowuje się także silny wpływ refleksji Unamuna na poetę[243]. Przeżyciem, które położyło cień na życie i twórczość Machado była śmierć jego żony w 1912 roku. Machado zmarł w czasie wojny w 1939 roku z wycieńczenia podczas ucieczki z Barcelony, do której został wcześniej ewakuowany z Madrytu. Po latach odkryto, że kilka dni przed śmiercią poety, uniwersytet w Cambridge wysłał do niego ofertę pracy[244]. Machado już nie mógł się o tym dowiedzieć.

Utwory poety przenika głęboka myśl filozoficzna mocno związana z subiektywnym poczuciem pustki, cierpienia i samotności[245]. Machado w swej refleksji łączył idee, które wyniósł z ILE z tendencjami wła-

---

[241] Tak Franciszek Sarnek określił język kastylijski (por. [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer. Życie i dzieło*, przeł. F. Sarnek, Nakładem Towarzystwa Etycznego, Kraków 1911, s. 18).

[242] Por. Joaquín Casalduero, *Estudios de literatura española*, Editorial Gregos, Madrid 1973, s. 376.

[243] Por. Halina Czarnocka, *Apokryfy Antonia Machado w świetle koncepcji „światoodczucia karnawałowego” Bachtina*, w: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 111.

[244] Por. Ginés Donaire, *Cambridge ofreció trabajo a Machado antes de que muriera*, „El País”, 18.02.2010, http://elpais.com/diario/2010/02/18/cultura/1266447604_850215.html (21.05.2012).

[245] Por. José Luis Abellán, *La filosofía de Antonio Machado y su teoria de lo apocrifo*, „El Basilisco”, 1979, nr 7, s. 78.

ściwymi Pokoleniu ’98, czyli z postulatem zmian roli i funkcji rozumu. Spośród Pokolenia ’98 wyróżniało Machado to, że w przeciwieństwie do jego pozostałych członków, nie był on konserwatystą i antydemokratą[246]. W twórczości Machado rysuje się właściwa krauzystom tendencja do silnego akcentowania funkcji etyki. Machado twierdził, że etyka jest nadrzędna wobec estetyki. Najpierw trzeba „dobrze myśleć”, a potem to dopiero tę uświadomioną refleksję wyrażać estetycznymi środkami[247]. Zdaniem Machado tylko metafizyka oparta na poezji jest w stanie sprostać zadaniom generowanym przez rzeczywistość. Świat jest na wskroś irracjonalny, wobec czego rozum zaangażowany w proces poznawania tegoż, niewiele wskóra. W rozumieniu Machado, zupełnie jak u Bergsona, „rozumowa analiza zabija istotę”. Wobec takiego stanu rzeczy, pozostaje porzucić logikę na rzecz poezji[248].

Machado ogłaszał, że między człowiekiem a światem zachodzi różnica, której pokonanie okazuje się mrzonką. Ta różnica uniemożliwia dialog człowieka z otaczającą go rzeczywistością, skazuje go na subiektywizm i obarcza ciężarem niekomunikowalności doświadczeń[249]. Wobec takiego stanu rzeczy Machado proponował koncepcję apokryfu. Apokryf to przeciwstawny rzeczywistości wynik pracy wyobraźni. Apokryficzne jest to, co ukryte, to przeciwieństwo oczywistości. Apokryf jest pozbawiony cech stałości i tego, co uznane[250]. Apokryficzna twórczość ma na celu oddzielenie rzeczywistości od okrywającej ją logicznej, racjonalnej materii, co do słuszności i poprawności której człowiek nie może mieć pewności[251]. Dzięki apokryficznemu trakto-

246 Por. Manuel Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporanea,* Editorial Sintesis, Madrid 2006, s. 215.

247 Por. Halina Czarnocka, dz. cyt., s. 113.

248 Por. tamże, s. 111–116.

249 Więcej na ten temat: Cristina Carillo Cañas, *Antonio Machado. Los caminos de la poesía*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia, literatura, mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Instytut Cervantesa i inni, Olsztyn 2006, s. 165–166.

250 Por. Halina Czarnocka, dz. cyt., s. 119.

251 Por. José Luis Abellán, dz. cyt., s. 81.

waniu rzeczywistości można zapomnieć, wziąć w nawias przeszłość, którą uznaje się za „prawdziwą" i w miejsce tej zanegowanej napisać możliwą, prawdopodobną. Ten poetycki zabieg apokryfu ma być remedium na rozdźwięk między estetyką i etyką, sposobem zniesienia różnic między człowiekiem a rzeczywistością, obietnicą zażegnania ludzkiego poczucia subiektywnej niemożności kontaktu ze światem[252].

W poezji Machado stale przewija się motyw subiektywizmu poznawczego oraz diagnoza słabości logiki, nie potrafiącej zaradzić pułapkom jednostronności ludzkiego rozumowania[253]. Spójrzmy na fragment *Proverbios y cantares* w przekładzie Piotra Sawickiego:

„Dwa są sposoby poznania:
błysk światła – oczekiwanie.
Pierwszy rozjaśnia rąbek głębiny
a drugi każe pokutę czynić,
z wędką lub siecią jak rybak
trwać. Powiedz, który z nich lepszy?
Czy poznanie wizjonera
który widzi z głębi morza
ryby żywe,
pierzchające
choć ich siecią nie wybiera?
Czy przeklęty trud czekania,
wyrzucania tych złowionych
martwych na brzeg?"[254]

Machado uznawał dwie głęboko subiektywne, często stosowane na hiszpańskim gruncie metody osiągania wiedzy. Błysk świa-

[252] Por. José Brioso, *Antonio Machado y la tradicón apócrifica*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 2007, nr 24, s. 216, 234–235.

[253] Por. José Luis Abellán, dz. cyt., s. 78.

[254] Antonio Machado, *Przysłowia i przyśpiewy*, tłum. P. Sawicki, w: *Hispano – polonica. Homenaje a Piotr Sawicki*, „Estudios Hispánicos", nr 15, Wrocław 2007, s. 319.

tła jest prawdopodobnie tym samym, który nawiedzał hiszpańskich mistyków. Oczekiwanie to druga możliwość – oczekiwanie na łaskę poznania, kontemplowanie, koncentracja na zewnętrznej sile, która ma zadziałać, a zarazem intelektualna bierność podmiotu. Obydwie możliwości jawią się jako ucieczka od racjonalizmu w objęcia mistyki i form natchnienia.

W poezji Machado konsekwentnie pojawiała się teza, że należy zdetronizować rozum – wadliwą opcję poznawczą z jej metafizyką i dać się ponieść nieracjonalnym impulsom wiodącym ku prawdzie, która też nie jest bez wad – spowija ją trudna do pokonania warstwa subiektywizmu.

4. Bunt przeciwko racjonalizmowi – podsumowanie

Idea rozumu w refleksji filozoficznej Unamuno krótko cieszyła się uznaniem. W drugim okresie myślicielstwa baskijski mentor Pokolenia ’98 uczynił z rozumu antytezę, krytykował ją, atakował i przekreślał, rozum stał się w jego oczach możliwością nie do przyjęcia zarówno na poziomie rozważań o człowieku, jak i o narodzie. Jak pisał Sobeski: „[Unamuno – przyp. B. K.] pochylony nad książkami, a przedewszystkiem po Norwidowsku *w sobie pochylon*, oddany całkiem swemu *ensimismamiento*, jak mówi niezrównany i już tem samem niemal nieprzetłumaczalny wyraz hiszpański – dostrzega wszelakie zbawienie ojczyzny w bezwględnym radykalizmie, i to radykalizmie... religijnym. Wszystkie problematy literackie czy społeczne, ekonomiczne czy polityczne, są, a raczej winne być w Hiszpanji problematami w gruncie rzeczy religijnemi”[255].

Tym, który zapoczątkował pokoleniową rezerwę wobec rozumu i linię jego krytyki jako siły, która dezintegruje hiszpańskość, był prorok ’98, Ganivet. Usunął on rozum z firmamentu cennych władz poznawczych i upokorzył go, pokazując, że życie biegnie w rytmie niepewności i ułudy, a rozum na to nic nie poradzi. Następnie Maeztu

[255] Michał Sobeski, *Na marginesie Don Kichota (c.d.)*, „Zdrój. Dwutygodnik poświęcony sztuce i kulturze umysłowej”, 1918, t. 4, z. 5, s. 146.

stwierdził, że rozum w Hiszpanii nie znajdzie swego miejsca – w tym kraju podlegającym prawom kichotyzmu, zanurzonym w dekadencji i pesymizmie. Nie ma znowu nad czym ubolewać – pisał między wierszami Maeztu – bo rozum Hiszpanii akurat nie jest potrzebny, gdy ojczyzna woła o regenerację. Azorín pokazał, że zasadą rzeczywistości jest marność, stałą cechą ułuda, niemoc poznawcza mianowała się wierną towarzyszką człowieka, a rozum wobec takiej skali problemów traci swą moc i w Hiszpanii nie ma on racji bytu. Baroja natomiast nie przekreślał rozumu, ale wyczuwał jego słabą kondycję i w obliczu tej wadliwości wolał odsunąć go na bok, by nie popadać w jego pułapki. Valle Inclán twardą ręką uciął te dyskusje i wymierzył ostrze języka kastylijskiego rozumowi między oczy. Natomiast Machado poetycko odżegnywał się od rozumu, twierdząc, że poznanie dokonuje się drogą nierozumową, a metafizyka rozumu stanowi nieporozumienie fałszujące istotę rzeczy. Jak widać, ogólnie rozum w myśli Pokolenia ’98 popadł w niełaskę bez szans na uniewinnienie.

Na zakończenie przeglądu stanowisk wobec rozumu w literaturze Pokolenia ’98, zauważmy, że na pierwszy plan wysuwa się cecha silnego zaangażowania emocjonalnego pokoleniowych twórców w ich dzieło. Myśliciele pokolenia z pewnością nie mieli w sobie nic z filozoficznych rzemieślników. Byli artystami filozofii. Realizowali swe koncepcje słowem i czynem, najeżając przeciw rozumowi każdą komórkę swojej refleksji. Nie dawali przyzwolenia na półśrodki. Jak powiedział Unamuno do Boyégo: „Jestem człowiekiem, który pisze, a nie człowiekiem literatury. I proszę pamiętać, że *Żywot Don Quichota i Sanchy* nie miałby żadnej wartości, gdybym w mojem życiu rzeczywistem nie starał się naśladować ustawicznie głupiego kawalera z La Mancia”[256]. Ganivet, Maeztu, Baroja, Azorín, Valle Inclán i Machado również przede wszystkim byli „ludźmi, którzy piszą”, myślicielami czynu zaangażowanymi w sprawy Hiszpanii po 1898 roku, rehabilitantami leczącymi ją z rozumu oraz rzecznikami tego, co hiszpańskie, iberyjsko rdzenne i pozarozumowe.

---

[256] Edward Boyé, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny*…, s. 1.

Dzieło Pokolenia ’98 ewoluowało, przy czym tylko Ganivet i Machado nie odmienili w trakcie twórczości swych tez. Pozostali twórcy Pokolenia ’98 zmieniali się wraz z historią swej ojczyzny i zdarzało im się czasem diametralnie zmieniać poglądy. Z biegiem lat niektórzy z nich byli w stanie odżegnywać się od tego, o co w swej młodości zapalczywie walczyli piórem. Już w 1920 roku Valle Inclán miał powiedzieć: „Sztuka nie. Nie musimy akurat teraz tworzyć sztuki, bo taka zabawa w obecnych czasach jest niemoralna, okropność. Trzeba najpierw osiągnąć sprawiedliwość społeczną”[257]. Czar prysł. Valle Inclán zaprzeczył samemu sobie. Skoro sztuka jest zabawą, czy nieodpowiednią grą w ciężkich dla ludzi czasach, to cała twórczość Pokolenia ’98, mająca za zadanie towarzyszyć Hiszpanii w dobie kryzysu i podnosić ją na duchu, traci rację bytu. Zostawmy jednak tę pojedynczą myśl ekscentrycznego artysty na marginesie. Z kolei Maeztu zapytany o swą poglądową przemianę, twierdził, że w okresie wzmożonej działalności Pokolenia ’98, twórcy marzyli o nowej drodze, którą ma podążać Hiszpania, ale stało się tak, że ani Hiszpania, ani sami myśliciele pokolenia na tę drogę nie weszli. Byliśmy jak ten Hamlet, który ogłasza, że przyszedł, żeby zaprowadzić porządek – pisał Maeztu – ale później naszła go wątpliwość, kim ja właściwie jestem, co znaczy moje działanie?[258] Z kolei Azorín, mimo przemian zachodzących w jego poglądach, do końca wyrażał wiarę w sens Pokolenia ’98. Przekonywał po latach, że pokolenie nie znało rozmiarów swoich wpływów, bo jak mogło zdobyć dystans oglądu rzeczy, będąc w centrum wydarzeń? Czy Kopernik wiedział, jakie będa konsekwencje jego *De revolutionibus*...?[259] Nie miał takich możliwości. Tak też stało się z refleksją Pokolenia ’98. Spełniła ona misję, którą była przesiąknięta. A teraz – pisał Azorín w 1958 roku – to już minęło. To, co jako Pokolenie ’98 zrobiliśmy, dokonało się

---

[257] Cyt. za: Javier González Rovira, *Valle Inclán y el esperpento*, http://www.xtec.cat/~fgonza28/valle%20y%20esperpento.html (20.05.2012)

[258] Por. Vincente Marreo, Prologo, w: Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*…, s. 23.

[259] Por. Azorín, *La generación del 98*..., s. 135.

i już nie wróci. Świat jest już inny, inna jest Hiszpania, ludzie – aktorzy wydarzeń się zmienili, ale wspomnienie o dziele Pokolenia ’98 oraz wpływ, jaki ono wywarło na zastaną rzeczywistość, nie giną[260].

Atmosfera przełomu wieków oraz charakterystyczne dla końca XIX wieku przemiany na politycznej mapie świata, w wielu miejscach na ziemi rodziły zjawiska artystyczno-filozoficzne takie, jak Pokolenie ’98 w Hiszpanii. Montserrat Ginés zaproponowała porównanie Pokolenia ’98 do zrodzonego na początku XX wieku, a szczególnie aktywnego w latach dwudziestych i trzydziestych ruchu literackiego w USA o nazwie *The Southern Fugitive Agrarians* (Allen Tate, Donald Davidson, John Crowe Ramson, Robert Penn Warren i inni). Okazuje się, że obydwie grupy twórców korzystały z literackiej estetyki modernizmu, obie postulowały regenerację - Pokolenie ’98 odrodzenie Hiszpanii, *The Southern Fugitive Agrarians* odrodzenie południa USA. Twórczość obydwu grup nosiła znamiona pesymizmu, dla obydwu sprawy duchowe były ważniejsze niż materialne, obie tworzyły w warunkach ekonomicznej zapaści (gdy w USA północ się industrializowała i bogaciła, rolnicze południe popadało w biedę). Hiszpańscy twórcy pytali: „Czym jest Hiszpania?”, a południowcy z USA: „Czym jest Południe?”. W 1930 roku *The Southern Fugitive Agrarians* opublikowali swój manifest *I’ll Take My Stand. The South and the Agrarian Tradition*. Ginés podaje również, że *The Southern Fugitive Agrarians* byli autorami koncepcji „południowego ducha” oraz specyfiki południowej historii. Postulowali „amerykańską religię” oraz chcieli pielęgnować swą południową tradycję. Tak, jak według Pokolenia ’98 Hiszpania nie powinna zbytnio bratać się z Europą, tylko pracować nad sobą i dla siebie, tak też południowcy z USA nie zamierzali dopuścić do kulturowych koneksji z północą[261]. Dalsze poszukiwania podobnych inicjatyw w literacko-

[260] Por. tamże, s. 136–137.

[261] Por. Montserrat Ginés, *Intellectual Affinities. The Southern – Fugitive Agrarians and the Spanish Generation of „98”*, w: *Nor Shall Diamond Die. American Studies in Honour of Javier Coy*, red. C. Manuel, P. Scott Derrick, Universidad de Valéncia, Valéncia 2003, s. 179–187.

-filozoficznej przestrzeni prawdopodobnie przyniosłyby kolejne przykłady, dzięki którym możnaby twierdzić, że to, co działo się w filozofii hiszpańskiej po „klęsce 1898" stanowiło przejaw ludzkiej, intelektualno-artystycznej reakcji na bolesne warunki zastanej rzeczywistości.

Ogólnie rzecz biorąc, krytyka racjonalizmu według Pokolenia '98 i poszukiwanie oparcia w rozmaitych tradycjach świetności Hiszpanii - co mniej lub bardziej trafnie da się opisać w kategoriach utopii opartych na tęsknocie za wolnością od rozumu - były ratunkiem przed tyranią logiki, ucieczką od postępującej naukowej dyscypliny myślenia, a także schronieniem przed brutalną dla Hiszpanów po 1898 roku rzeczywistością. Zwrot przeciw rozumowi był zarazem ekspresją strachu przed obecnością zasad rozumu w tych sferach ludzkiego życia, w których rządzić powinny uczucie, intuicja, wyobraźnia, marzenie, wiara, sen. Irracjonalizm Pokolenia '98 stanowił też rodzaj zrywu w imię obrony autonomii hiszpańskiej refleksji filozoficznej, która z natury nie była skora do bratania się z rozumem. Wszakże nawet zrodzony w niej wcześniej harmonijny racjonalizm krauzystów został przez nich przearanżowany zgodnie z hiszpańskimi gustami, by mógł się przyjąć w Hiszpanii.

Regeneracjoniści z Pokolenia '98 dążyli do filozofii z jak najmocniejszym komponentem narodowym. Pragnęli takiej refleksji, która będzie odpowiadała potrzebom ojczyzny. Pokolenie '98 odrzucało rozum, wybierało hiszpańską tradycję i szło pisać filozofię, jakiej Hiszpania potrzebowała, żeby przetrwać ciężkie czasy – wewnętrzny kryzys oraz lęki związane z wejściem w nowy wiek XX.

Rozdział III

KONCEPCJA ROZUMU WITALNEGO JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

1. Wprowadzenie do racjowitalizmu

Hiszpania to nie tylko kraj, to jest stan umysłu – stwierdził John Brande Trend w 1928 roku[1]. Zdaniem brytyjskiego hispanisty zauważalne rozdarcie między ideałem a rzeczywistością, najdobitniej pokazane przez Cervantesa w *Don Kichocie*, stanowi niezbywalną cechę Hiszpanii[2]. Wcześniej niż Trend, Salvador de Madariaga spostrzegł, że w Hiszpanii, jak i w Rosji równolegle trwa ten sam „odwieczny konflikt między Wschodem a Zachodem, wiarą a rozumem, między życiem a myślą, duchem a intelektem, niebem a cywilizacją"[3]. Jak Unamuno jest hiszpańskim Dostojewskim, tak Ortega y Gasset Turgieniewem[4] – twierdził Madariaga. Unamuno i Dostojewski opowiadali się za „Wschodem", Ortega i Turgieniew wybrali to, co „zachod-

---

[1] Por. John Brande Trend, *Spain from the South*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1928, s. 215.

[2] Por. tamże, s. 235.

[3] Salvador de Madariaga, *Introductory Essay*, w: Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples*, przeł. J. E. Crawford Flitch, MacMillan and Co., London 1921, s. XXXI.

[4] Iwan Siergiejewicz Turgieniew (1818–1883) – rosyjski pisarz, autor m.in. *Dziennika zbędnego człowieka*, *Szlacheckiego gniazda*, *Dymu* i wielu innych. Ostro krytykował politykę wewnętrzną Rosji. Nawoływał do modernizacji.

nie"[5]. „Zachód" w tym rozumieniu oznacza modernizację, otwarcie się na zewnątrz, gotowość do zmian. „Wschód" odwrotnie – rozwijanie odrębnej tradycji, pielęgnowanie tożsamości narodowej, problematyzację ducha narodu.

José Ortega y Gasset (1883–1955), myśliciel, eseista, publicysta, działacz polityczny, napisał między innymi *Meditaciones del „Quijote"* (1914), *España invertebrada* (1923), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Las Atlantidas* (1924), *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), *¿Por qué se vuelve a la filosofía?* (1930), *En torno a Galileo. Esquema de la crisis* (1933), *Ideas y creencias* (1940), *Historia como sistema* (1941), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), czy *¿Qué es la filosofía?* (1958). Jego pisma zebrano w dziesięć tomów *Obras completas*. Część dorobku Ortegi nadal funkcjonuje poza tymi tomami.

Biografowie podają, że rodzina Ortegi miała liberalne tradycje, a część jej członków należała do ruchu krauzystów. Atmosfera krauzyzmu udzielała się Ortedze od najmłodszych lat jego życia[6]. Poza tym Ortega w 1911 roku był stypendystą Rady na rzecz Rozwoju Studiów (*La Junta Para Ampliación de Estudios*), o czym wspomniano w pierwszym rozdziale. W 1914 roku wydawnictwo Rezydencji Studentów (*Residencia de Estudiantes*) opublikowało pierwsze wydanie *Meditaciones del Quijote*. Mimo tego rodzaju koneksji z ruchem krauzystów, Ortega nisko oceniał ich filozofię: „Hiszpańscy krauzyści byli, chciałoby się powiedzieć, wspaniałymi ludźmi i miernymi muzykami. Znacząco wpłynęli na hiszpańskie życie, ale z Niemiec poznali tylko Krausego. Nie mieli pojęcia ani o Kancie, ani o współczesnych Krausemu romantykach"[7].

Z kolei kontakty Ortegi z Unamuno przebiegały głównie w atmosferze wzajemnej krytyki, mimo tego że odnotowuje się podobieństwa między koncepcjami tych dwóch myślicieli. Eugeniusz Górski twier-

---

5 Por. Salvador de Madariaga, tamże.

6 Por. Ryszard Gaj, *Ortega y Gasset*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007, s. 8–9.

7 José Ortega y Gasset, *Prológo para Alemanes*, w: *Obras completas*, t. 8, Revista de Occidente, Madrid 1965, s. 21.

dzi wprost, że „filozofia Ortegi, przynajmniej w swych późniejszych sformułowaniach, miała swe źródła u Unamuna”[8]. Niemniej Ortega nie mógł zgodzić się z postulatem Unamuna afrykanizacji Hiszpanii, zaś filozof z Salamanki nie akceptował Ortegiańskiej proeuropejskości. Ci dwaj charyzmatyczni liderzy swych pokoleń wiedli otwarty spór. W 1909 roku Unamuno napisał w *ABC* w liście do Azorína: „Czas zareagować. Jest tu wielu gamoni pozostających pod wpływem *tych Europejczyków*”[9]. Owym gamoniem miał być nikt inny, jak Ortega, który odpowiedział na łamach „El Imparcial”: „Pan Unamuno mówi o gamoniach, którzy są zafascynowani *tymi Europejczykami*. A więc w pełni, całkowicie jestem jednym z tych gamoni; ledwie co napisałem, z tego, co piszę dla szerszej publiczności, stronę, na której nie pojawia się słowo *Europa* z symboliczną agresją”[10]. Ortega krytykował także wywodzącą się od Unamuna ideę kastycyzmu. Uważał, że Hiszpanie jeszcze nie wytworzyli wartości godnych podtrzymywania i uznawania ich za właściwe narodowi. Hiszpanie sami siebie skazali na „tybetanizację”, odcinając się od Europy[11]. Ortega głosił, że Hiszpania powinna się regenerować poprzez europeizowanie się. („Regeneracja jest pragnieniem, europeizacja jest sposobem jego ugaszenia”[12]).

Mimo krytycznego stosunku do poprzedników, Ortega rozwijał swą filozofię w duchu hiszpańskiej tradycji. Józef Dzierżykraj Morawski nazywał Ortegę „jednym z luminarzy hiszpańskiego odrodzenia” i zaliczał go do grona „pięciu mężów, uważanych za właściwych przywódców młodego pokolenia: byli to Francisco Giner de los Ríos, Joaquín

[8] Eugeniusz Górski, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Warszawa–Wrocław 1982, s. 146.

[9] Cyt. za: Diego Nuñez, *Unamuno, Ortega y „El caso Ferrer”*, „Revista de Hispanismo Filosófico”, 2011, nr 16, s. 164.

[10] Tamże, s. 165.

[11] Por. Ryszard Gaj, *Mit i legenda w kulturze hiszpańskiej*, w: *Ateny, Rzym, Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku,* red. J. Ławski, K. Korotkich, Trans Humana, Białystok 2008, s. 82.

[12] José Ortega y Gasset, *La pedagogía social como programa político (1)*, w: *Obras completas*, t. 1, Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 521.

Costa, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno i José Ortega y Gasset. Różnego byli pochodzenia, różnemi drogami dążyli do celu, lecz drogi ich nie raz się krzyżowały"[13]. Eugeniusz Górski uważa, że ortegizm sytuuje się w tradycji wyznaczonej przez hiszpańskich krauzystów[14]. José Luis Mora García stwierdza jednoznacznie, że od krauzystów Ortega przejął postulat regeneracjonizmu[15]. Jako intelektualny „wnuk" Sanza del Río, a „syn" Pokolenia '98[16], wychowany w atmosferze działalności krauzystów i wśród ponurych nawoływań Pokolenia '98, że ojczyzna dogorywa, trzeba reanimować, na przestrzeni całej swej aktywności pozostawał czuły na „problem Hiszpanii". W 1914 roku Ortega stwierdził, że „najważniejszym pytaniem" jest to o Hiszpanię: „mój Boże, czym jest Hiszpania? W całym tym ogromnym świecie, pośród niezliczonych ras i narodów, zagubiona jakby w bezkresnym wczoraj i niekończącym się jutrze, smagana potężnym i kosmicznym chłodem gwiezdnego migotania – czymże jest ta Hiszpania, ów duchowy cypel Europy, ten jakby dziób duszy kontynentu?"[17]

Ortega, jako politycznie zaangażowany intelektualista, zapisał się na kartach historii Hiszpanii pierwszej połowy XX wieku. W 1914 roku założył Hiszpańską Ligę Politycznej Edukacji (*Liga de Educación Política Española*), która, przeciwna ideom restauracji, podejmowała działania na rzecz liberalizmu. Na początku Drugiej Republiki Hiszpańskiej (1931–1936) Ortega był zwolennikiem nowego ustroju. Rok wcześniej

[13] Józef Dzierżykraj Morawski, *Literatura hiszpańska. Literatura hiszpańsko-ameryk., Literatura portugalska*, Nakładem Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1933, s. 958 – 959.

[14] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 6.

[15] Por. José Luis Mora García, *Decálogo para una aproximación a la persona y el pensamiento de José Ortega y Gasset*, w: *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883–1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa,* red. M. Jagłowski, UWM, IF, Katedra UNESCO, Olsztyn 2006, s. 11.

[16] Taką interpretację prezentuje np. Rockwell Gray w: *The Imperative of Modernity. An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles–London 1989, s. 57.

[17] José Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie"*, przeł. J. Wojcieszak, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2008, s. 80.

z grupą republikańskich intelektualistów powołał do życia Ugrupowanie na Rzecz Republiki (*Agrupación al Servicio de la República*). Brał udział w tworzeniu konstytucji. Z czasem stracił uznanie dla republikanów, przez co zyskał poparcie narodowościowych środowisk, z którymi sam jednak nie sympatyzował[18]. W latach 1936–1945 pozostawał na emigracji. Mieszkał we Francji, Portugalii, Argentynie. Zmarł po ciężkiej chorobie w 1955 roku. W trakcie pogrzebu Ortegi w Madrycie, w którym brały udział rzesze studentów, doszło do pierwszych publicznych wystąpień przeciw władzy Franco[19]. Mówiąc ogólnie, Ortega był niezwykle ważną osobistością życia intelektualnego i politycznego w Hiszpanii.

W 1928 roku Stanisław Wędkiewicz informował polskich czytelników: „W zakresie intelektualnych i estetycznych pojęć wywiera od dłuższego czasu wpływ niemal dyktatorski José Ortega y Gasset, stosunkowo młody (ur. 1883) profesor metafizyki na uniwersytecie madryckim. Uczeń wszechnic niemieckich, Hermanna Cohen'a i Jerzego Simmel'a, skłonny do antyracjonalistycznych przesłanek, snuje swój pogląd na świat na marginesie rozważań o powieści Cervantesa [...], sceptycznie ocenia dziejowe przeznaczenie Hiszpanii [...], rzuca uwagi o współczesnej literaturze [...], próbuje uchwycić współczesne tendencje myśli w powojennej Europie [...]. Redagowana przez niego *Revista de Occidente* wybiła się ponad inne czasopisma dzisiejszej Hiszpanji, a przygodne artykuły jego pióra w *El Sol* należą do najpoczytniejszych"[20]. Współcześnie w polskiej perspektywie Ortega wydaje się najbardziej znanym przedstawicielem filozofii hiszpańskiej[21].

---

18 Szerzej o politycznej działalności Ortegi: Jerzy Szacki, *Wstęp do wydania polskiego*, w: José Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. XXII – XXIII; Piotr Sawicki, *Wojna domowa 1936–1939 w prozie literackiej*, PWN, Warszawa 1985, s. 19–20, 58–61, 101–103, 174–176; Ryszard Gaj, *Aktualność filozofii politycznej José Ortegi y Gasseta*, w: *Wokół José Ortegi y Gasseta...*, s. 63–80.

19 Por. Ryszard Gaj, *Ortega y Gasset…*, s. 15.

20 Stanisław Wędkiewicz, *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 73, s. 288.

21 Por. Eugeniusz Górski, *La difusión de la obra de José Ortega y Gasset en*

Ogólnie można powiedzieć, że nadrzędnym celem całej aktywności Ortegi było zmienianie zastanej rzeczywistości. Swą działalność polityczną traktował jako wyzwanie, którego podjęcie to obowiązek hiszpańskiego intelektualisty. Mówił na przykład: „Ojczyzna jest zadaniem do spełnienia, problemem do rozwiązania, jest obowiązkiem. Prawdziwy patriotyzm to krytykowanie ziemi rodziców i budowanie ziemi dzieci. […]. Musimy przemienić Hiszpanię; uczynić z niej rzecz odmienną od tej, którą jest teraz”[22]. Ortega uważał, że zmiany należy zacząć od filozofii, fundatorki założeń i tez wpływających na rzeczywistość. Sformułował racjowitalizm – koncepcję rozumu działającego na usługach życia. Rozum witalny „miał służyć przede życiu, rozwiązywaniu problemów życia społecznego w zacofanym kraju”[23]. Filozof wyrażał nadzieję na to, że koncepcja rozumu witalnego pozwoli Hiszpanii zażegnać panujące w niej, jego zdaniem, „wstręt do życia”, „pogardę dla życia”, zamiłowanie do cierpienia i „los rozbitka bez nadziei”[24].

„Po pierwsze żyć, potem filozofować” – wtórował Ortega starożytnym[25]. Uznał, że zasadą wszelkiej rzeczywistości jest życie. Ogólnie mówiąc, w filozofii XIX i pierwszej połowy XX wieku przekonanie o tym, że życie stanowi ontyczną pierwotność w stosunku do całej rzeczywistości, było do tego stopnia silne, że zrodziło nowy paradygmat metafizyki. Hegel, Schopenhauer, Dilthey, Nietzsche, Bergson, Jaspers, Heidegger, Simmel – to niektórzy przedstawiciele filozofii życia według Herberta Schnädelbacha[26]. „Pod znakiem życia toczy się walka przeciw temu, co martwe i skostniałe, przeciw intelektualistycznej cywilizacji,

Polonia, w: *Ideologias y poder. Aproximaciones a las literaturas hispánicas en los tiempos de crisis,* „Estudios Hispánicos”, t. 5, Wrocław 1996, s. 197.

[22] José Ortega y Gasset, *La pedagogía social...*, s. 506–507.

[23] Ryszard Gaj, *Ortega y Gasset…*, s. 17.

[24] Por. José Ortega y Gasset, *Tematy podróżne*, przeł. A. Jancewicz, *Po co wracamy do filozofii?,* Spacja, Warszawa 1992, s. 30–31.

[25] José Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przeł. E. Burska, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 241.

[26] Więcej o filozofach życia w: Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1992, s. 216–248.

która stała się wroga życiu […]. Filozofia życia […] nie jest pomyślana jako przeciwieństwo filozofii akademickiej, ani też jako odpowiedź na *sens życia*, tym bardziej nie jest tylko filozofią tego, co organiczne, jest natomiast stanowiskiem filozoficznym, które coś, co z istoty pozostaje w opozycji do racjonalności, rozumu, pojęcia lub idei, czyni podstawą i kryterium wszystkiego: życie jako coś irracjonalnego"[27].

Ortega nie utożsamiał racjowitalizmu z filozofią życia. Odżegnywał się od niej, twierdząc, że pojęcie życia w jej obrębie rozumiane jest wyłącznie biologicznie[28]. Wydaje się jednak, że Ortegiański racjowitalizm zdradza pokrewieństwo z filozofią życia choćby dlatego, że właśnie życie stanowi w jego obrębie istotę, czego konsekwencją jest negacja poznawczej wartości rozumu czystego. Na zasadzie życia Ortega oparł kompozycję swych koncepcji – formę refleksji zbyt eseistyczną, by nazwać ją systemem, a zarazem zbyt spójną problemowo, by odmówić jej filozoficznego profesjonalizmu.

Życie jako metafizyczna podstawa rozumu

Racjowitalizm wyrasta z metafizyki życia. Życie jawi się w tym wypadku jako podstawowa, nieredukowalna zasada, jako pierwotna rzeczywistość. Łatwiej określić, czym życie nie jest niż czym jest. Próby ujęcia życia w jednoznaczną definicję to daremny trud, bo życie nie jest „czymś". Życie nie jest rzeczą, ani ideą. Nie ma substancji. Nie jest czymś dokonanym, nie można go w kilku słowach opisać i sklasyfikować, bo „samo życie jest jedynie zespołem relacji"[29]. Stanowi ono proces, w trakcie którego podmiot nadaje mu sens. Życie ciągle „dzieje się", jak i sam podmiot „staje się" w trakcie realizacji swego życia. Jedyne, co po prostu jest-w-świecie, co niewątpliwie pełni rolę podstawo-

[27] Tamże, s. 216, 219.

[28] Por. Ryszard Gaj, *José Ortega y Gasset…*, s. 71.

[29] José Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 58.

wej rzeczywistości, co nie wymusza tworzenia idei, ani doszukiwania się substancji, co dynamicznie „dzieje się" – to życie. Owo bycie – w - świecie stanowi doświadczenie pierwotne, determinujące wszelkie inne.

Życie jest rzeczywistością radykalną[30]. Filozof określa rzeczywistość jako „wszystko to, z czym muszę się liczyć"[31]. Żadne indywiduum nie uniknie, nie ominie, ani nie zdystansuje swej radykalnej życiowości, bo „nasze życie, życie ludzkie [...] to jedyne, co mamy i czym jesteśmy"[32]. Oznacza to, że życie stanowi konieczność, z którą podmiot się spotyka i nie ma innego wyjścia, jak w niej „być". „Człowiek nie ma innej rzeczywistości, niż swoje życie. Zawiera się w nim"[33]. Nie ma możliwości innej formy pierwotnego doświadczenia. Rzeczywistość to w najwyższym stopniu dynamiczna sieć relacji pomiędzy jej poszczególnymi składnikami – życiem, podmiotem, otoczeniem. Życie zaś stanowi podstawę tej sieci i relacja z nim ma charakter konieczny. Rzeczywistość życia dominuje pozostałe, determinuje sensy innych realności. „Każda rzecz jest ułamkiem czegoś innego, większego i każda pozostaje w jakimś stosunku do pozostałych […]. Każda rzecz jest relacją pomiędzy wieloma innymi"[34].

Życie dokonuje się w relacjach współistnienia[35]. Ortega twierdził, że „istota każdej rzeczy sprowadza się jedynie do jej relacji z pozostałymi. To też jest najgłębszy sens ewolucji myśli ludzkiej, która dokonała się od czasów Odrodzenia do dnia dzisiejszego: kategoria substancji rozpłynęła się w kategorii relacji. […]. Każda rzecz znajduje się na rozdrożu: jej życie, jej byt jest związkiem relacji, wzajemnie na siebie oddziaływających, w których mieści się wszystko pozostałe. Istnienie

---

30 Por. tenże, *¿Qué es filosofía?*, w: *Obras completas*, t. 7, Revista de Occidente, Madrid 1964, s. 423.

31 Tenże, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, w: *Bunt mas*..., s. 433.

32 Tenże, *Wokół Galileusza*, przeł. E. Burska, Spacja, Warszawa 1993, s. 111.

33 Tenże, *Lo que más falta hace hoy*, w: *Obras completas,* t. 5, Revista de Occidente, Madrid 1964, s. 238.

34 Tenże, *Dehumanizacja sztuki*…, s. 47.

35 Por. tenże, *¿Qué es filosofía?*..., s. 410.

przydrożnego kamienia wymaga istnienia reszty Wszechświata”[36]. Życie wiąże się z koniecznością pozostawania w dialogu z otoczeniem. Relacje oznaczają formę kontaktu, zaś ten wymaga interakcji między poszczególnymi ich stronami, dialogu. „Życie jest, zasadniczo, dialogiem z tym, co wokół (*contorno*) […]. Żyć to współżyć (*convivir*), a inny, który z nami współżyje jest otaczającym światem”[37].

Konieczność pozostawania w relacjach zakłada konieczność aktywności podmiotu. Człowiek jest zmuszony działać. Dynamika życia skazuje go na ciągły trud. „Życie jest zajęciem (*quehacer*). Nie chodzi o to, że życie spotyka się z zajęciami, ale oto, że ono nie występuje w innej formie niż robota. Życie jest tym, co jest do zrobienia”[38]. Co człowiek „ma do zrobienia”? Głównym zadaniem podmiotu jest tworzenie swego życia od momentu rozpoznania swej ontycznej sytuacji. „Otóż życie polega na tym, że człowiek – sam nie wiedząc jak – staje wobec konieczności istnienia w pewnych określonych i nieuniknionych okolicznościach. Żyje bowiem tu i teraz i nie ma na to rady”[39]. Człowiek z jednej strony jest wrzucony w świat, budzi się w określonych okolicznościach, a z drugiej musi samodzielnie kreować, epistemicznie organizować swą przestrzeń, realizować własny projekt życia. Życie jest dane, ale nie jest dokonane. Ono wymaga projektowania i realizacji – nadawania mu kształtu i treści, sensu i kierunku. „Tak więc nie my jesteśmy ofiarowani życiu, ale ono jest nam dane. Nagle się w nim znajdujemy, nie wiedząc jak i po co. Jednak to życie, które zostało nam dane, nie było dane w gotowym stanie, lecz musimy je uczynić naszym, każdy z nas swoim”[40].

Realizacja projektu życia polega między innymi na dokonywaniu wyborów. Człowiek ciągle znajduje się w sytuacji wyboru. Coś robi,

---

[36] Tenże, *Dehumanizacja sztuki…*, s. 57.

[37] Tenże, *Las Atlántidas*, w: *Obras completas*, t. 3, Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 291.

[38] Tenże, *Goethe, el libertador,* w: *Obras completas*, t. 4, Revista de Occidente, Madrid 1966, s, 421.

[39] Tenże, *Wokół Galileusza…*, s. 111.

[40] Tenże, *Lo que más falta...*, s. 238.

a czegoś w tym samym momencie nie robi – wybrał jedną aktywność, wobec innej pozostał bierny i to też stanowi określoną decyzję z jej konsekwencjami. Człowiek musi działać, a za to działanie ponosi odpowiedzialność. Akcentuje to na przykład María Zambrano, interpretując, że w racjowitalizmie człowiek zostaje „przebudzony do odpowiedzialności" za siebie, swą historię i to, co nazywamy życiem[41].

Ortega twierdził, że życie ludzkie to „niewątpliwy trud", w który „człowiek pozostaje nieodwołalnie uwikłany". „Trud ten […] polega na tym, że człowiek znajduje się zawsze w jakiejś okoliczności, że nagle i nie wiedzieć jak zostaje zanurzony, rzucony w pewien niewymienialny świat lub otoczenie, to, w którym aktualnie przebywa"[42]. Człowiek będąc – w -świecie dokonuje interpretacji zastanych okoliczności na potrzeby własne. „Ja jestem mną i moimi okolicznościami i jeśli nie uda mi się ich ocalić, to nie ocalę i siebie"[43] – brzmi najsłynniejsza fraza Ortegi. „Okoliczność! *Circum – stancia*! Nieme rzeczy znajdujące się w naszym najbliższym otoczeniu! Bardzo blisko, bardzo blisko nas wnoszą swoje milczące kształty w geście pokory i pragnienia, jakby domagając się akceptacji dla swojego daru […]. Wszak poruszamy się pośród nich niczym ślepcy"[44]. Okoliczności stanowią dla człowieka treść, do której podmiot musi się ustosunkować. Warunkują także tożsamość podmiotu. „Okoliczności to jedyna rzecz, na którą napotykam i która jest mi dana"[45]. Podmiot musi rozpoznać, które okoliczności są dla niego ważne. Oznacza to, że musi dokonać interpretacji zastanych warunków w celach praktycznych. Życie ma charakter pragmatyczny, „stanowi system złożony z tego, co ważne, ze spraw, albo *pragmata*"[46].

---

[41] Por. María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, Editorial Trotta, Madrid 2006, s. 123.

[42] José Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*…, s. 16.

[43] Tenże, *Medytacje*..., s. 22.

[44] Tamże, s. 17–18.

[45] Tenże, *Dzieje jako system*, przeł. A. Jancewicz, w: *Po co wracamy*…, s. 190.

[46] Tenże, *Człowiek i ludzie*…, s. 391.

Życie ma charakter indywidualny. Moje, twoje, czyjeś, jest perspektywą indywidualnego oglądu rzeczy i działania. Osobista optyka wynika z tego, że każdy z nas realizuje swój projekt życia. Poznanie dokonuje się z konkretnej, jednostkowej perspektywy. „Dwóch ludzi przygląda się temu samemu pejzażowi z dwóch różnych punktów. Odrębność sytuacji powoduje, że dla obu widzów krajobraz organizuje się odmiennie"[47]. Ta „odrębność sytuacji" wynika z tego, że każdy człowiek żyje w swej nieprzekazywalnej innemu sytuacji warunkowanej okolicznościami. Nie można przyjąć czyjejś perspektywy. Człowiek nie ma dostępu do wnętrza innego życia. Nie doświadczy okoliczności drugiego człowieka, nie odczuje, ani nie przeżyje czyjejś radykalnej rzeczywistości. Ten problem otwiera szerszą problematykę perspektywicznego poznania, którego zawiłości omówimy w dalszej części. W tej chwili skupiamy się na ogólnym szkicu metafizyki.

Życie według Ortegi stanowi podstawową formę kognitywną. Wyrastają z niego dwa rodzaje wiedzy – przeświadczenia oraz opinie (idee – poglądy). Życie wyposaża człowieka w podstawową wiedzę, przedwiedzę, którą Ortega synonimicznie określa jako przeświadczenia, wierzenia, przed-sądy – *creencias*. „Życie ludzkie opiera się na przeświadczeniach"[48]. Ta sfera przedrefleksyjności „kiełkuje w życiu"[49]. Owe wierzenia są życiem, „rzeczywistością samą", składają się na tożsamość podmiotu. Wierzenia to „idee, w których się spotykamy i które zdają się być tu przedtem, zanim my zajęliśmy się myśleniem"[50]. Człowiek buduje swą tożsamość z przeświadczeń. Pierwotne, przedświadome sądy są na tyle silne, że stają się częścią „ja". Wierzenia wyprzedzają myśl. Stają się impulsem działania, nim pojawi się refleksja. „Bez «przed - sądów» nie można formułować sądów. W przesądach, i to jedynie w nich, znajdujemy elementy umożliwiające nam formułowa-

[47] Tenże, *Zadanie naszych czasów*, przeł. M. Iwińska, w: *Po co wracamy...*, s. 86.

[48] Tenże, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*…, s. 260.

[49] Por. tenże, *Idee i przeświadczenia*, przeł. E. Burska, w: *Po co wracamy*…, s. 213.

[50] Por. tamże, s. 214.

nie sądów”[51]. Witalna racjonalność niesie przekonania, których głębia i siła są niedostępne opiniom wydawanym na podstawie rozumowania logicznego i świadomego przemyślenia. Pierwotne przekonania konstytuują życie, decydują o działaniach i ideach[52]. Człowiek „liczy się” ze swymi wierzeniami, to znaczy, nie rozważa ich – one po prostu w nim są – oraz intuicyjnie się nimi kieruje, korzystając z ich kognitywnych treści. To odróżnia przeświadczenia od idei. Te drugie bowiem są formą wiedzy w pełnym znaczeniu, a nie przed – wiedzą płynącą wprost z pierwotności życia. Idee pozostają w związku z myślą, a wierzenia bezpośrednio wiążą się z przedświadomością. „Zdajemy sobie sprawę” z idei, jak mówi Ortega, nawet gdy się z nimi w danym momencie nie liczymy[53].

Słowem, można w uproszczeniu powiedzieć, że przeświadczenia się odczuwa, a o ideach się wie. „Idee nas przekonują, są oczywiste, a więc dowiedzione, ale są nimi dlatego, że nigdy nie przestały być naszymi zwykłymi ideami i nigdy nie są dla nas rzeczywistością samą, jak to, w co wierzymy”[54]. Wobec tego, w idee nie można wierzyć, idee się ma i podtrzymuje, a o swych wierzeniach niepodobna „wiedzieć”, w nich się tkwi[55]. „Tylko wtedy, kiedy człowiek zda sobie sprawę, że obok jego własnych przeświadczeń istnieją inne, które jemu samemu wydają się w mniejszym czy większym stopniu godne wiary, tylko wtedy budzi się w nim nowa potrzeba […] opowiedzenia się za którymś z dwóch systemów przeświadczeń, [którą – przyp. B. K.] nazywamy prawdą”[56]. Wynika z tego, że witalna racjonalność generuje indywidualne przeświadczenia. O ich różnorodności podmiot dowiaduje się w okolicznościach spotkania z innym. Wierzenia „moje” są spontaniczne i naturalne, a ich odbiór przedrefleksyjny, zaś wierzenia intersubiektywnie ko-

[51] Tenże, *Dehumanizacja sztuki...*, s. 45.
[52] Por. tamże, s. 272.
[53] Por. tenże, *Ewolucja teorii dedukcyjnej…*, s. 263.
[54] Tamże, s. 263–264.
[55] Por. tamże, s. 264.
[56] Tamże, s. 262.

munikowalne, te „jego", „jej", „ich" poddawane są ocenie, analizowane mogą okazać się błędne. Wychylenie głowy ponad treści indywidualnego życia staje się podstawą budowania epistemicznej wymiany między ludźmi. Człowiek z jednej strony zyskuje świadomość istnienia innych żyjących indywidualności i ich wierzeń, a z drugiej w pewnym stopniu traci swą pierwotną „dziewiczość, niewinność i energię czerpaną z przeświadczeń"[57]. W ten sposób życie pozwala wybierać, czyli daje wolność okupioną utratą pierwotnej wiary w swe osobiste przeświadczenia. Tak oto człowiek poznaje gorzki smak bezradności, poczucia zagrożenia, epistemicznej niemocy, kryzysu. „Pewność jest *erzacem* przeświadczenia"[58], a niepewność pochodną wolności.

Niepewność okazuje się integralną cechą życia. Życie podlega zmianom, pozostaje ono ciągle otwarte. Nie można zamknąć się na dynamikę rzeczywistości. Podmiot w trakcie życia nie uzyska pewności – nie zazna takiego momentu, w którym mógłby uznać coś za określone już na zawsze. Zarówno okoliczności życia widzi tylko w konkretnych sytuacjach, tu i teraz, jak i sam siebie poznaje w określonych kontekstach – w danym miejscu, czasie, układzie relacji. Nie zna rzeczywistości we wszelkich odmianach jej możliwości. Życie pełne jest przypadków – mówił Ortega.

Życie jako niepewność niesie z sobą dozę bezradności, poczucia niepokoju wobec konieczności aktywnego bycia – w - świecie. Życie jest niepewnością, „ponieważ pierwotnym wymiarem naszego życia jest przyszłość: w niej stale tkwimy, z jej perspektywy przeżywamy teraźniejszość i przeszłość. […]. Niezdecydowanie nie jest czymś okazjonalnym, lecz «współczynnikiem formalnym» konstytuującym życie. […]. Człowiek, ponieważ tkwi w przyszłości, zawsze też czuje się zagrożony"[59]. Życie z zasady jest niedomknięte, gotowe na wejście w nowe relacje. Jako proces „dzieje się", rozwija, zmienia, ciągle niedokonane, przyszłe, w trakcie tworzenia. „Życie – jak powiedziałem – to operacja,

[57] Tamże, s. 265.
[58] Tamże.
[59] Tamże, s. 266–267.

która dokonuje się jednokierunkowo – do przodu. Z samej zasady żyjemy zwróceni ku przyszłości, jesteśmy ku niej wystrzeleni”[60].

Życie w rozumieniu Ortegi stanowi metafizyczną podstawę rzeczywistości Okolicznościowe, zmienne, niedokonane zmusza człowieka do trudu pragmatycznej interpretacji rzeczywistości. Życie będąc formą pierwotnej kognitywności stanowi źródło przeświadczeń wpływających nie tylko na aktywność, ale i na tożsamość podmiotu. Pierwotna wiedza funkcjonuje w ludzkiej przedświadomości, przez co człowiek kieruje się nią intuicyjnie, emocjonalnie. Z uwagi na to pierwotna, radykalna sfera przeświadczeń pozostaje ukryta, a uchwycenie jej roli w poznaniu wymaga skupienia się na samym życiu. Jak pisał Ortega: „Mamy tutaj do czynienia z czymś, co przypomina przezroczystą szybę, poprzez którą oglądamy różne przedmioty. Jeśli poddamy się tej przezroczystości, przez którą spoglądamy ku innym rzeczom, na nią samą nie zwracając uwagi, nigdy nie zauważymy szyby. Aby ją dostrzec, musimy przestać się interesować tym wszystkim, ku czemu szyba nas prowadzi i przenieść nasze spojrzenie na nią samą”[61]. Ortegiańska koncepcja poznania wychodząca z metafizyki życia angażuje nowe ujęcie rozumu jako funkcji życia. Nim jednak przejdziemy do problemu rozumu witalnego, warto spojrzeć na zarzuty, jakie Ortega wystosował wobec zastanych koncepcji rozumu i racjonalizmu. Ta krytyka uwidacznia zadania, jakie filozof postawił przed własną koncepcją rozumu.

Krytyka racjonalizmu jako tło racjowitalizmu

Racjonalizm ignoruje metafizykę życia – tak najogólniej można przedstawić podstawowy zarzut Ortegi wobec zastanego paradygmatu rozumu. Ortega uważał, że rozum jest wykorzystywany niezgodnie z jego celami, że żywi się wobec niego nieadekwatne oczekiwania oraz

[60] Tenże, *Wokół Galileusza…*, s. 85.

[61] Tenże, *Zadanie naszych czasów…*, s. 77–78.

że tylko gruntowna zmiana metafizycznej optyki rozumu pozwoli określić jego właściwą rolę. Racjonalizm, zdaniem Ortegi, wyrósł z błędnie zaprojektowanej metafizyki, w obrębie której zdeprecjonowano życie z całym bogactwem jego właściwości, zwracając się ku jednostronnie pojętemu rozumowi – intelektowi. W konsekwencji dzieje rozumu są historią wąsko pojętego myślenia, zorientowanego na logiczną analizę. Poznanie rozumowe stało się synonimem działalności wyłącznie intelektualnej. „Zamiast spojrzeć na świat i chłonąć go umysłem taki, jaki jest, z jego światłocieniami, zmiennością krajobrazu, owa metoda narzuca mu pewien sposób bycia, zniewala i gwałci dokonując na nim projekcji swojej subiektywnej struktury racjonalnej”[62].

Epistemologia od czasów Sokratesa bazuje na intelekcie („Zadaniem czasów Sokratesa jest zatem próba usunięcia w cień życia spontanicznego i zastąpienie go czystym rozumem. […]. Czy rozum wystarczy sam sobie? Czy może odsunąć wszystko, co irracjonalne, i żyć własnym życiem?”[63]). Rozum pozbawiony przez racjonalistów życiowych korzeni działa w pozornej autonomii, która w istocie okazuje się raczej próżnią, przestrzenią poznawczej pustki. Rozum stał się czysto intelektualną operacją, która działa tylko w obszarze własnych praw i ustaleń, a jej efekty okazują się nieużyteczne[64]. Został sprowadzony do formy intelektu, zawężony do aktu myślenia i jako taki stał się metodą nieskutecznego poznania. „Pod nazwą najpierw *rozumu*, potem *oświecenia*, a wreszcie *kultury* dokonało się kolosalne wypaczenie celów oraz nachalne ubóstwienie intelektu. U większości myślicieli epoki, przede wszystkim u Niemców, tych na przykład, którzy byli moimi mistrzami na początku stulecia, kultura i myślenie zajęły miejsce opuszczone przez Boga, który został zmuszony do ucieczki. Całe moje dzieło, od najwcześniejszych początków, było walką przeciw owej po-

[62] Tenże, *Ani witalizm, ani racjonalizm*, przeł. M. Iwińska, w: *Po co wracamy…*, s. 139.

[63] Tenże, *Zadanie naszych czasów…*, s. 68.

[64] Por. tamże, s. 55.

stawie”[65]. Ortega twierdził, że racjonaliści uznają myślenie samoistną czynność. Według nich myślenie jest nadrzędne wobec życia.

Ortega krytykował racjonalizm między innymi za dogmatyczne wyznawanie wiary w możliwość logicznego dowodzenia wszelkich zasad. Racjonaliści chcieli podawać uzasadnienia *ad infinitum*. Twierdzili, że wszelkie zasady są wytłumaczalne. Ortega zaś udowadniał, że podstawowe zasady nie mogą być uzasadnione, bo gdyby było inaczej, znaczyłoby to, że nie są pierwotnymi zasadami. Nie da się uzasadniać w nieskończoność. Racjonaliści sądząc, że są w stanie podać zasadę zasad, błędnie zakładają, że rozum ma zdolność analitycznego przenikania nawet pierwotnej sfery rzeczywistości. Racjonaliści ignorują irracjonalność, która zgodnie z racjowitalną wykładnią, stanowi stały składnik rzeczywistości oraz, co więcej, sami siebie na nią skazują. Racjonalizm zakłada, że bazuje na logicznie poprawnych, wytłumaczalnych zasadach. Tak jednak nie jest. Racjonaliści nie są w stanie uzasadnić rozumu. Zakładają, że jest on podstawą logicznej struktury świata, a tymczasem on sam nie poddaje się próbom uzasadnienia. Jak racjonaliści mogą uzasadnić rozum? Po prostu uznają, że on jest zasadą. Opierają się na przekonaniu, nie na logicznie uzasadnionych przesłankach. W wyniku racjonalistycznego rozumowania dążącego do uzasadniania wszelkich racji „w samym rozumie otwiera się więc otchłań irracjonalności”[66]. To, co racjonaliści mają za logiczne wnioskowanie, okazuje się spekulacją, myśleniem wyrastającym z błędnych przesłanek, operacją intelektualną, która nie niesie wartości poznawczej. Wyspecjalizowani w ściśle intelektualnym rozumie racjonaliści nie są zdolni dostrzec i docenić życiowego aspektu *ratio*, który stanowi optymalne wyjście z problemu racji ostatecznej. „Sprawia to, że racjonalizm dla umysłu surowego i łaknącego prawdy jest nie do przyjęcia, zatrzymuje się bowiem zawsze, gdy wychodzi na jaw jego utopijny, nierealny, symplicystyczny i pretensjonalny charakter”[67]. Według Ortegi

---

[65] Tenże, *Człowiek i ludzie*…, s. 353.

[66] Tenże, *Ani witalizm, ani racjonalizm*…, s. 134.

[67] Tamże, s. 136.

to życie stanowi podstawę rzeczywistości. Nie można więc podać jego racji, bo ono jest samą racją. Należy je po prostu przyjąć, poskromić racjonalistyczne zapędy do logicznego rozkładania pierwotnej zasady, która wykracza poza kategorie myślenia dostępne rozumowi czystemu.

W swych studiach nad historią racjonalizmu wiele miejsca Ortega poświęcił krytyce idealizmu i realizmu. Idealiści widzą człowieka przez pryzmat myślenia, jako *res cogitans,* jako ideę[68]. Ortega komentował konsekwencje idealistycznego założenia jako błąd, wedle którego „rzeczy, świat, nawet moje ciało miałoby być jedynie ideami rzeczy, wyobrażeniem świata, pozorem świata. Istniałby jedynie umysł, a wszystko inne byłoby uporczywym, bujnym snem, niekończącą się fantasmagorią snutą przez mój umysł"[69]. Zdaniem Ortegi idealiści nie docierają do rzeczywistości samej, tylko w swym myśleniu zatrzymują się na ideach, które sami wytworzyli. Poruszają się w obrębie własnych konstrukcji mających niewiele wspólnego z rzeczywistym światem. W całości zawierzają możliwościom intelektu. Sądzą, że myślenie, świadomość, logiczna analiza, są w stanie zaprowadzić ich do prawdy. „Intelektualizm stara się uznać za najbardziej skuteczne w naszym życiu to, co najbardziej świadome"[70]. Idąc tokiem idealistycznego myślenia, życie w tym wypadku byłoby też wyobrażeniem, ideą, czymś istniejącym w umyśle podmiotu. A tak przecież, zgodnie z witalną metafizyką ortegizmu, nie jest. „Dla ducha złaknionego kontemplacji, dążącego do teorii giętkiej, subtelnej i trafnej, wszelkie kaznodziejskie gesty idealizmu, raz łagodne, raz kiedy indziej zaś gwałtowne, *prymat rozumu praktycznego* i formuła *tak być powinno*, wydać się muszą nie do przyjęcia"[71].

Z kolei realiści zakładają realny, nie idealny charakter bytu. Ich zdaniem rozum istnieje na takiej samej zasadzie, jak inne samodzielne byty. „Arystoteles jednak nie pokazuje nam, dlaczego człowiek posiada rozum […], ani nie mówi nam, dlaczego na świecie obok innych

[68] Por. tenże, *Człowiek i ludzie*…, s. 390–391.

[69] Tamże, s. 373.

[70] Por. tenże, *Idee i przeświadczenia*…, s. 216.

[71] Tenże, *Ani witalizm, ani racjonalizm*…, s. 140.

rzeczy znajduje się ta rzecz dziwna, jaką jest prawda. […]. Jednakże nam się wydaje, że człowiek Arystotelesowski, choć mówi się o nim, że posiada rozum, że jest zwierzęciem rozumnym, choć nawet będąc filozofem, nie tłumaczy, po co go posiada, czemu na świecie jest ktoś, kto ma rozum, a więc nie uzasadnia tego wydarzenia tak ogromnej wagi – przeto rozumu nie posiada. To oczywiste, że istota rozumna, która nie rozumie, dlaczego jest rozumna, nie jest rozumna: jej rozum jest tylko domniemany”[72]. Zdaniem Ortegi, realizm popełnia ten sam błąd, co idealizm w warstwie założeń o naturze rzeczywistości. Uznaje, że rzeczywistość ma charakter esencjalny. Realiści, jak idealiści, ignorują zależnościowy charakter rzeczywistości i obarczają intelekt zbyt wygórowanymi oczekiwaniami co do jego zdolności poznawczych. Co więcej, z racji wiary w rozum czysty, sądzą, że intelekt dominuje w strukturze rzeczywistości. Wobec tego, ich zdaniem, człowiek ma prawo na podstawie czysto intelektualnych przesłanek ingerować w pierwotną rzeczywistość.

Zdaniem Ortegi, racjonaliści projektują i wymuszają na rzeczywistości oczekiwany efekt. Racjonalizm doprowadził do „kultu teorii”, do nadwyrężania rzeczywistości w myśl idei, według tego, „co być powinno”, bez respektowania tego, co jest. Wyalienowany rozum czysty odwrócił porządek rzeczy, deprecjonując bogactwo życia, a przeceniając wartość intelektualizmu. W ten sposób stworzono dogodne warunki zniekształcania rzeczywistości, eksperymentów społecznych, prób utopijnych reform, pole dla szeroko pojętej inżynierii w negatywnym znaczeniu[73]. Rozum racjonalistów okazuje się niepraktyczny. Jest to wyalienowana konstrukcja powstała w imię idei lub rzeczy, a nie użyteczna zasada służąca życiu. Rozum powinien, zdaniem Ortegi, spełniać pragmatyczne funkcje. Nie jest to jednak możliwe przy zachowaniu paradygmatu autonomicznego rozumu, gdyż skutkuje on imperatywnym kształtowaniem rzeczywistości zgodnym z założeniami poczynionymi w teorii, bez kontaktu z życiem, czyli w oderwaniu

[72] Tenże, *Człowiek i ludzie*…, s. 390–391.
[73] Por. Ryszard Gaj, *Ortega y Gasset*…, s. 21.

od faktycznego stanu rzeczy. Myślenie powinno dostosowywać się do rzeczywistości, nie odwrotnie. Rozum musi przyjmować rzeczywistość taką, jaką ona jest. Inaczej zatraca pierwotność, zastępuje ją ideą i fałszuje obraz realności[74]. Poznanie rozumowe może przynosić wartościowe efekty tylko wtedy, gdy przyjmie się jego życiową metafizykę. Życie determinuje rozum.

Koncepcja rozumu, wychodząca z metafizyki życia, przezwycięża idealizm i realizm, otwierając nowe możliwości rozumienia rzeczywistości. Ortega rezygnował z poszukiwań zarówno idei, jak i substancji rzeczy, uważając, że jako zasady są one irracjonalne. To ani świat, ani człowiek, ani idea, ani rzecz, ale życie jako zespół relacji, jako okoliczności, sfera pragmatyczna, stanowi pierwotną rzeczywistość. „Świat, czyli okoliczności – jak powiedzieliśmy – jest tedy rozległą rzeczywistością pragmatyczną albo praktyczną – nie zaś rzeczywistością złożoną z rzeczy. […]. Ale składnikami życiowego świata są jedynie te rzeczy, które są dla mego życia i w nim – nie zaś dla siebie i w sobie. Są jedynie jako ułatwienia i utrudnienia, korzyści i straty, poprzez które ja, czyli każdy z nas, dochodzi do istnienia"[75]. Ów pragmatyczny świat jawi nam się w konkretnych aspektach, w danych sytuacjach, a więc nie mamy dostępu do jego istoty. Miewamy rozmaite okazje obserwować go w kontekstach okoliczności. Życie uobecnia się nam raz po raz w swych kolejnych okolicznościowych odsłonach[76].

Sumując naszkicowaną Ortegiańską krytykę czystego rozumu, można powiedzieć, że filozof uznaje, że historia racjonalizmu jest w istocie historią rozumu nieadekwatnego wobec rzeczywistości. Ortega krytykował racjonalizm, by zastąpić go racjowitalizmem. Nowa koncepcja miała ukazać właściwe oblicze rozumu, odsłonić jego rolę i funkcje oraz sprawić, by rozum na usługach życia wspierał dzieło regeneracjonizmu. Ortega za pomocą koncepcji rozumu dążył do reformy filozofii oraz do rewitalizacji zastanej rzeczywistości w Hiszpanii.

---

[74] Por. José Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki*…, s. 197.
[75] Tenże, *Człowiek i ludzie*…, s. 391–392.
[76] Por. tamże, s. 392–400.

2. Koncepcja rozumu witalnego

Zdaniem Ortegi, rozum to znacznie więcej niż intelekt. Kryje się w nim witalne bogactwo, stoi za nim metafizyka życia, wiąże się z nim przedrefleksyjna wiedza odgrywająca znaczącą rolę w procesie poznania. Funkcje rozumu w istocie przekraczają funkcje czynności myślenia. Człowiek rozwinął zdolność myślenia w konkretnym celu, by „zorganizować swe czynności psychiczne". Ciągła dynamika rzeczywistości, okoliczności, orientacja na przyszłość, konieczność interpretacji sprawiają, że człowiek szukając sposobu na poznawcze zorganizowanie otoczenia, uciekł się do metod rozumowych[77]. Nie oznacza to jednak, że stał się istotą racjonalną. Po pierwsze, to, co uznajemy za rozum, ciągle pozostaje w trakcie procesu formowania się. Wbrew temu, co podpowiada tradycja nie istnieje w pełni ukształtowany, niezawodnie działający rozum, który dzięki efektywnej analizie rzeczywistości pozwala dotrzeć do prawdy. Po drugie, więcej nie wiemy niż wiemy. Niewiedza przytłacza człowieka, a ten ucieka się do myślenia tylko wtedy, gdy już nie ma innej rady, gdy musi podjąć racjonalny namysł w obliczu zagadnienia nierozwiązywalnego inną metodą. Zgromadzona wiedza ciągle jest jak okruch wobec ogromu niewiedzy[78]. „Gdyby inteligencja człowieka była naprawdę taka, jak to sugeruje samo słowo – zdolnością rozumowania – człowiek od razu pojąłby wszystko i nie miałby żadnego problemu, żadnej w perspektywie uporczywej pracy. Nigdzie nie zostało wszakże powiedziane, że inteligencja człowieka jest w istocie inteligencją; niewątpliwy jest tylko trud, w jakim człowiek pozostaje nieodwołalnie uwikłany – a zatem on właśnie go określa!"[79]

Racjowitalizm jest koncepcją poznania rzeczywistości w jej pełnym wymiarze, a więc także w sferze pierwotnej, która dotąd była ignoro-

[77] Por. tamże, s. 350.

[78] Por. Krzysztof Polit, *Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasseta*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 2011, sectio I, t. 36 (1), s. 128–129.

[79] José Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*…, s. 16.

wana z racji dominacji rozumu czystego. Ortega, zgodnie z zamiarem poznawania rzeczywistości taką, jaką ona jest, a nie oddawania się spekulacjom o jej ideach, czy substancji, dążył do sprecyzowania granic intelektu i unaocznienia roli życia w procesach epistemicznych. „Rozum nie może i nie powinien dążyć do zastąpienia życia. Samo to przeciwstawienie rozumu i życia, tak dzisiaj modne wśród tych, którym się nie chce ruszyć głową, już samo w sobie jest podejrzane. Tak jakby rozum nie był funkcją życiową i spontaniczną, o tym samym rodowodzie, co wzrok czy dotyk”[80]. W kreślonej przez Ortegę metafizyce rozum zajmuje miejsce podległe życiu i działa na jego potrzeby. Rozum pochodzi z życia, ma witalny charakter i życiu służy.[81] Jest on metodą poznania.

[80] Por. tenże, *Medytacje*..., s. 69.

[81] Mając na uwadze źródłową wykładnię rozumu witalnego, nie można zgodzić się z interpretacją: „Na gruncie poznania u Ortegi y Gasseta prymat zyskuje rozum” (Dorota Leszczyna, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Arboretum, Wrocław 2011, s. 117). W przywołanym cytacie reprezentującym szerzej zakrojony projekt interpretowania filozofii Ortegi przez pryzmat neokantyzmu, niesłusznie pomija się to, co kluczowe do zrozumienia epistemologii hiszpańskiego myśliciela. Rozum, według Ortegi, nie przewodzi poznaniu, tylko partycypuje w nim na warunkach wyznaczonych mu przez życie. Życie dominuje, ono jako sfera przeświadczeń jest pierwotną kognitywnością, zaś rozum witalny jest ograniczony, ma określone kompetencje i jako taki wykonuje narzucone mu przez życie poznawcze obowiązki. Na marginesie, konsekwentnie eksponowane we wspomnianej książce przekonanie, że cała filozofia Ortegi pozwala trafnie opisać się językiem neokantyzmu, wydaje się nieporozumieniem. Z pracy *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta*... wynika, że Ortega do końca pozostawał komentatorem Kanta i spadkobiercą neokantystów, a swoją filozofię rozwijał jakby przy okazji, czy przypadkiem, gdy udało mu się wykroczyć poza glosę do kantyzmu i marburczyków. Czytamy np. „Przypomnijmy, że celem całej filozofii Ortegi y Gasseta jest rewitalizacja Hiszpanii. Ma się ona dokonać w istotnym zapośredniczeniu do filozofii Kanta i neokantyzmu marburskiego” (tamże, s. 44); „Filozofia Ortegi y Gasseta zostaje ukształtowana przez studia nad filozofią Kanta” (tamże, s. 93) itd. Powszechnie wiadomo, że za młodu Ortega uczył się między innymi od marburskich neokantystów, a i w późniejszych latach wykazywał sympatię wobec filozofii niemieckiej. Podziwiał niemiecką kulturę, ale też ją krytykował. Dotrzegał korzyści płynące z nauki od niemieckich filozofów, lecz jako członek elity hiszpańskiego regeneracjonizmu miał dalece ambitniejsze cele

„Moja ideologia nie przeciwstawia się rozumowi, zważywszy, że nie przyjmuje innego sposobu poznania teoretycznego, niż rozumowy. Nie akceptuje jedynie wyłączności racjonalizmu”[82] – deklarował Ortega. Zaprzecza tym samym ewentualnym zarzutom o to, że przełamywanie racjonalizmu miałby prowadzić do negacji rozumu. W przekonaniu Ortegi, poznanie witalne kieruje się rozumem, czyli władzą poznawczą, z tym że wzbogaconą o sferę kognitywności wynikającej z życia. Ortega podjął się obrony swej epistemologii przed interpretacjami, które – jak sądzi – ją zniekształcają. Tłumaczy, że racjowitalizm nie jest ani racjonalizmem, ani witalizmem. Czemu racjowitalizm nie jest witalizmem? Poprzez witalizm Ortega rozumiał stanowisko biologiczne, w ramach którego zjawiska sprowadza się do fizyczno-chemicznych zasad. Z tak daleko posuniętym biologizmem, czy nawet przebiologizowaniem rzeczywistości, Ortega nie mógł się zgodzić. Poza tym pojęcie witalizmu w filozofii odnosi się również do pozytywistycznych prób zdefiniowania myślenia jako czynności biologicznej. Myśliciel wymienił w tym wypadku koncepcje Avenariusa, Macha,

niż naśladownictwo swych nauczycieli. Nie był wiernym uczniem, ani spadkobiercą jakiejkolwiek jednoznacznie określonej szkoły. Odnosił się do innych filozofii, ale to nie znaczy, że można zredukować jego specyficzną, oryginalną myśl do kilku wyjściowych inspiracji. Bogactwo i niesystematyczność myśli Ortegi są prawdopodobnie tymi czynnikami, które budzą w części badaczy chęć szukania źródeł ortegizmu w innych znanych filozofiach. Możliwe, że w ten sposób próbuje się przezwyciężyć trudności, jakich nastręcza kapryśna refleksja madryckiego myśliciela. Czasem jednak, jak w wypadku wspomnianej tu pracy, zaciera się granica między analizą recepcji i podobieństw, a redukowaniem wybranej filozofii do jej postulowanego pierwowzoru. Jako inny przykład tego typu egzegezy niech posłuży książka Domingo Hernándeza Sáncheza. Autor ten przedstawił ortegizm w świetle recepcji Hegla. W swej pracy opartej między innymi na niepublikowanych dotąd tekstach i notatkach Ortegi o heglizmie, postawił tezę, że Hegel towarzyszył Ortedze od pierwszych lat kształtowania się jego filozofii (por. Domingo Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2000, s. 11–12, 581). Akurat w książce Hernándeza Sáncheza ortegizm nie jest aż tak mocno *przeheglizowany*, jak *okantyzowany* i odarty z tożsamości został w pracy polskiej autorki.

[82] José Ortega y Gasset, *Ani witalizm, ani racjonalizm*..., s. 133.

a także pragmatyzm. Tego rodzaju filozofia staje się biologią – twierdził Ortega[83]. Czemu zaś racjowitalizm nie jest racjonalizmem? Racjowitalizm opiera się na zasadzie życia, którą racjonalizm ignoruje. Rozum witalny ma cele pragmatyczne, życiowe. Rozum czysty chce zaś narzucać życiu kształt. Witalne poznanie angażuje przedrefleksyjną wiedzę, czerpie z nieuświadomionych wierzeń. Bez tych ostatnich poznanie w ogóle nie byłoby możliwe. Ani witalizm, ani racjonalizm nie docierają do rzeczywistości samej.

Rozum witalny „jest wąską strefą analitycznej jasności, znajdującą się między dwiema niezgłębionymi warstwami irracjonalności. Czysto operacyjny i formalny charakter rozumu sprawia, że przyjmuje on intuicyjną metodę postępowania, sprzeczną z nim samym, ale życiodajną. Rozumowanie okazuje się czystą kombinacją irracjonalnych obrazów. Taka jest, moim zdaniem, właściwa rola rozumu; wszystko, co poza nią wychodzi, wyradza się w racjonalizm”[84]. Rozum jest wyspą w morzu irracjonalności, jak wyrażał się Ortega, jest pasmem wiedzy na wielkich połaciach niewiedzy, czymś ograniczonym, skończonym, efektywnym w granicach swego przeznaczenia, a więc nie wszechwładnym. Innym razem Ortega napisał: „Według mnie rozum w prawdziwym i ścisłym znaczeniu tego słowa oznacza wszelką działalność intelektualną, która daje nam kontakt z rzeczywistością, i za pośrednictwem której zderzamy się z czymś transcendentalnym. Wszystko poza tym jest niczym więcej, jak… intelektem”[85].

Rozum witalny nie ogranicza się tylko do wąsko, intelektualnie pojętego poznawania. Racjowitalna perspektywa pozwala „odczuwać kosmos”, jak mówił Ortega. Odwołuje się do metody intuicyjnej. Nie koliduje to z epistemologicznym przeznaczeniem rozumu. Poznanie witalne integruje intuicję i intelekt. Warto także pamiętać o tym, że z racjowitalnego punktu widzenia to, co intelektualne, a więc logika, analiza, operacje formalne, nie są wyalienowane z życia. Według Or-

[83] Por. tamże, s. 132–133.
[84] Tamże, s. 138.
[85] Tenże, *Dzieje jako system*…, s. 201.

tegi racje logiki i wszelkie inne zasady są nieuświadomione, przedrefleksyjne. Jak już zauważyliśmy przy okazji omawiania Ortegiańskiej krytyki racjonalizmu, logika zrodzona przez czysty rozum (czy też rozum przekonany o swej czystości), nie ma racjonalnych podstaw. Nie można podać jej dowodu. Logika, jak i cały racjonalizm, opiera się na przeświadczeniu o swej zasadności, na „przeczuciu", że jej przesłanki po prostu są uzasadnione. Opiera się zatem na tak samo niewytłumaczalnej zasadzie, jak intuicja[86].

Ogólnie rzecz biorąc, owa „cienka strefa analitycznej jasności", jak wyrażał się Ortega chcąc obrazowo wytłumaczyć, czym jest rozum, okazuje się być tylko jedną z wielu zdolności poznawczych. Oprócz wspomnianej intuicji, Ortega zaliczał do sfery kognitywnej wierzenia, wyobraźnię, uczucie. Tam, gdzie rozum nie ma mocy poznawczej, tam właśnie metody irracjonalne przychodzą w sukurs podmiotowi poznającemu. Rozum witalny jest kompozycją epistemicznych zdolności, w proporcjach których ilościowo przeważają irracjonalne. Ortegiański rozum bezustannie wikła się w sferę nieintelektualną. Poznanie pozbawione intuicji, wyobrażeń, czy uczucia, jest niemożliwe, sądził Ortega. W choćby najbardziej logicznym rozumowaniu, na jakie stać rozum witalny, ma swój udział pierwotna kognitywność, która raz po raz daje znać o sobie obecnością przeświadczeń, uczuć, emocji, fantazji, spontanicznych prób uchwycenia prawd.

Rozum witalny rozwiązuje problem pierwszych zasad, któremu racjonaliści nie potrafili zaradzić[87]. Podczas gdy racjonalizm traci rację bytu w momencie, gdy należałoby zgodnie z postulatem logicznego uzasadniania podać rację rozumu, racjowitalizm zakłada, że zasadą rozumu jest życie. Partykularne motywacje działania rozumu tkwią w ludzkich pragnieniach i uczuciach, zaś te rodzą się z przeświadczeń. W ten sposób zachodzi stała relacja między życiem, kognitywnością i rozumem. Z pokładów życia wynikają epistemiczne potrzeby, dając o sobie znać człowiekowi za pośrednictwem uczucia czy emocji. Ten

[86] Por. Ryszard Gaj, dz. cyt., s. 27.
[87] Por. Krzysztof Polit, *Kryzys Zachodu...*, s. 64.

impuls prowadzi do epistemicznego procesu. Ogólnie rzecz biorąc, funkcją rozumu witalnego jest odkrywanie rzeczywistości takiej, jaką ona jest, zanim zniekształcą ją w ludzkiej percepcji założenia o jej naturze idealnej, substancjalnej, czy jakiejkolwiek innej.

Poznanie witalne omija problem zniekształceń zachodzących w wypadku poznania czysto racjonalnego, gdy podmiot przekonany o tym, że oto poznaje jakiś aspekt rzeczywistości, w istocie zatrzymuje swą uwagę na idei, nie docierając do właściwego obiektu. W innym wariancie tego samego błędu podmiot w procesie poznawania narzuca danemu przedmiotowi jakiś zestaw cech, postuluje jego naturę i przez nią chce odczytywać obiekt poznania, zapominając jakby o właściwym celu swego epistemicznego wysiłku. W ten sposób rodzą się rozmaite racjonalistyczne utopie, tak krytykowane przez Ortegę. Epistemologie, którym brak metafizyki życia, prowadzą do błędnego przekonania, że poznanie polega na serii aktów, w trakcie których należy przedmiot „odczytać", a w istocie nadać mu naturę, lub „zinterpretować", a w rzeczywistości dopowiedzieć sobie jego ideę. Metoda rozumu witalnego służy poznawaniu życia – sieci wszechrelacji, a nie konstruowaniu wyobrażeń na jego temat.

Racjowitalizm osiąga wielopoziomowy kompromis. Rozum witalny łączy życiową spontaniczność z rozumową dyscypliną, biologiczność z duchowością, witalność z kulturą. Pozwala on myśli spontanicznie dążyć do prawdy, czyli widzieć rzeczy takimi, jakie one są – uważał Ortega[88].

Perspektywizm a prawda

Metoda rozumu witalnego opiera się na założeniach o perspektywicznym charakterze procesu poznania oraz na tezie o obiektywnym wymiarze prawdy. Wstępnie wspominaliśmy o perspektywizmie przy okazji szkicowania Ortegiańskiej metafizyki życia. Rozwińmy teraz to zagadnienie w szerszym kontekście.

---

[88] Por. José Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*…, s. 44.

Perspektywa jest składnikiem rzeczywistości. Stanowi element organizujący poznanie. Człowiek żyje i poznaje w określonej, osobistej i niepowtarzalnej perspektywie. „Każde życie jest punktem widzenia świata. W rzeczywistości to, co jeden widzi, pozostaje niezauważalne dla drugiego”[89] – mówił Ortega. Poznanie perspektywiczne ma wymiar jednostkowy, bo każdy człowiek żyje indywidualnie, ma osobisty punkt widzenia, poznaje swoje życie. „Ta teza ściera się gwałtownie z klasyczną, dla której każdy punkt indywidualnego widzenia jest pozbawiony wartości, dokładniej dlatego, że bazuje ona na rzekomej rzeczywistości absolutnej”[90] – zauważył Manuel Granell. Ortega mówił także o tym, że „prawda, czyli adekwatne odzwierciedlenie tego, czym rzeczy są, powinna być jedna i niezmienna”[91]. Jak wytłumaczyć to, że Ortega postulował jednocześnie indywidualny i obiektywny charakter prawdy? Szukając odpowiedzi, warto zwrócić uwagę na to, że stanowisko perspektywizmu stanowi propozycję zażegania sporu o prawdę między relatywistami a absolutystami.

Zdaniem relatywistów „nie istnieje zatem prawda «w ogóle»; istnieją jedynie prawdy «względne», uwarunkowane przez każdy podmiot”[92]. Tak oto relatywiści deprecjonują prawdę obiektywną do postaci, w której zaprzeczają nawet prawdzie swoich sądów. Prawdą może być wszystko, co za nią uznamy. Brak określonych kryteriów prawdziwości prowadzi do tego, że relatywizm sam siebie neguje. Relatywizm staje się formą sceptycyzmu. Podważa swoje podstawy, pozwalając wątpić w zasadność swoich tez. Niemniej, Ortega przyznawał rację relatywistom, gdy ci podkreślali pluralizm poznawczy. Choć filozof nie popierał ich radykalizmu w tej kwestii, bo za jego sprawą w relatywizmie prawda rozprasza się i ginie, nie ma szansy na realne zaistnienie, to tezę o wielości procesów epistemicznych uważa za cenną i wartą podtrzymania.

---

[89] Tamże, s. 87.

[90] Manuel Granell, *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid 1949, s. 6.

[91] José Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*…, s. 53.

[92] Tamże.

Z kolei absolutyzm poznawczy, wynik pracy racjonalistów, okazuje się drugą skrajnością, niemal poznawczym tyranem. Istnieje prawda i jest ona stała, niezmienna, doskonała. Uchwycić ją może rozum czysty. „Trudno jednak pojąć, dlaczego rozum nie odkrył jeszcze pełnego uniwersum prawd? Dlaczego z tym zwleka? Dlaczego pozwala, by ludzkość od tysiącleci spokojnie egzystowała nic sobie nie robiąc z własnych błędów?"[93] Ortega uznał, że absolutystyczne wyobrażenie prawdy pociąga za sobą uznanie podmiotu poznającego za niezmienne, stabilne, czyste „ja". W optyce racjowitalizmu taka koncepcja podmiotu nie ma racji bytu. Poznanie witalne dokonuje się w szerszej sieci zależności, gdzie zmienność, nienasycenie, dynamiczna żądza życia, wiodą podmiot ku spontanicznej aktywności epistemicznej. Absolutyści mają jednak słuszność, gdy zdecydowanie twierdzą, że prawda istnieje. Z tego sądu przechodzą jednak do sobie właściwych idealistycznych projekcji prawdy poznawalnej postulowanym rozumem czystym, przez co nie znajdują uznania u Ortegi.

Ortegi stanowisko epistemologiczne zakłada pluralizm procesów poznania oraz obiektywną prawdę. Pokazywało tym samym, że i relatywiści, i absolutyści mają w niektórych względach rację. Niemniej, jedni i drudzy popełniają ten sam błąd redukcjonizmu. Relatywiści redukują prawdę, absolutyści zaś życie. Według Ortegi, perspektywa, czy też punkt widzenia, wyznacza człowiekowi horyzont poznania. Punkt poznawczego widzenia jest, jak całe życie, indywidualny. „Wynika z tego, że sama rzeczywistość może rozszczepić się na wiele innych rzeczywistości, jeśli patrzeć na nią z różnych punktów widzenia. […]. Wszystkie te rzeczywistości są równorzędne, każda jest autentyczna , jeśli na nią patrzymy z właściwego jej punktu widzenia"[94]. Czy miałoby to oznaczać, że każdy człowiek ma rację? Częściowo tak. Człowiek w swej indywidualnej rzeczywistości kieruje się prawdą pozwalającą mu żyć. Pierwotna kognitywność jest prawdziwa, o czym świadczy choćby fakt, że jest to wiedza pozwalająca przeżyć. Kierujemy się nią przedrefleksyjnie, a ona nie

93 Tamże, s. 54.

94 Tenże, *Dehumanizacja sztuki*…, s. 288.

zawodzi. „Myślenie przedstawiające nam świat odmienny od prawdziwego prowadziłoby do ciągłych błędów praktycznych i w konsekwencji do zaniku życia. […]. I odwrotnie – prawda nie istnieje, jeśli nie myśli jej podmiot, jeśli nie rodzi się w jego organicznym bycie akt myślowy zgodny z wewnętrznymi przekonaniami. Aby myślenie było prawdziwe, muszę współbrzmieć z rzeczami, z tym, co poza mną”[95].

Wobec tego, każdy człowiek jest prawdą. Życie jest prawdą indywidualną. Czy nie mamy w tym wypadku do czynienia z solipsyzmem?[96] Zdaniem Ortegi, nie. Perspektywa jest częścią dynamicznej strukturzy rzeczywistości, a więc nie zależy tylko od podmiotu poznającego. Należy do porządku ontologicznego, nie psychologicznego[97]. Poza tym osobista prawda jednostkowego życia nie unieważnia prawd obiektywnych, a takie istnieją i to one stanowią cel poznania. Prawda, czyli „adekwatne odzwierciedlenie tego, czym rzeczy są”[98], w racjowitalizmie funkcjonuje jako całość złożona z cząstek. Indywidualne poznanie daje wyniki odnoszące się do indywidualnego życia, a więc pozwala ustalić tę część prawdy, która jednocześnie zaspokaja potrzeby indywidualne i wpisuje się w obraz całościowej prawdy, tej prawdy obiektywnej, dotyczącej wszystkich. Zdobycze poznawcze rozmaitych podmiotów zebrane razem okazują się być pasującymi do siebie wzajemnie elementami większej układanki, w efekcie której uzyskujemy pełen obraz obiektywnej prawdy. Ortega podkreśla, że „rzeczywistość, podobnie jak krajobraz, ma nieskończoną liczbę perspektyw, z których wszystkie są na równi prawdziwe i autentyczne. Jedyną perspektywą fałszywą jest ta, która rości sobie prawo do wyłączności. […]. Całościową prawdę uzyskać można jedynie przez powiązanie tego, co widzi nasz bliźni, z tym, co widzę ja i tak dalej. *Każde indywiduum jest istot-*

[95] Tenże, *Zadanie naszych czasów*…, s. 60.

[96] Por. Krzysztof Wieczorek, *Zarys antropologii filozoficznej José Ortegi y Gasseta*, „Folia philosophica. Prace z nauk społecznych. Uniwersytet Śląski”, 1984, nr 1 (14), s. 95.

[97] Por. Manuel Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea,* Editorial Sintesis, Madrid 2006, s. 327.

[98] José Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*…, s. 53.

nym punktem widzenia. Utkanie prawdy wszechstronnej i absolutnej możliwe jest przez zestawienie wszystkich wizji cząstkowych”[99].

Czy istnieje kryterium, wedle którego powinniśmy uznawać, że konkretne „punkty widzenia” pasują do całościowego obrazu obiektywnej prawdy? Jak zauważył Jarosław Gowin, Ortega nie udziela odpowiedzi na to pytanie bezpośrednio. Wydaje się jednak, że można przyjąć, iż „z pewnych jego rozważań da się zrekonstruować typ osobowości, postawę życiową najlepiej odpowiadającą wymogom poznawczym. Wydaje się mianowicie, że nie zadowala go ani postawa czysto kontemplacyjna, ani czysto praktyczna. Najwłaściwszą – według Ortegi – jest postawa pośrednia, czyli punkt widzenia myśli, ale nie myśli chłodnej, niezaangażowanej, lecz myśli żarliwej, świadomej swej misji, jaką jest działanie”[100].

Ogólnie perspektywizm w epistemologii można porównać do teorii względności w fizyce. Ortega z dużym entuzjazmem witał teorię względności, bo w niej upatrywał sojusznika w walce z absolutyzmem. Wskazywał na pokrewieństwo założeń swojej epistemologii i teorii Einsteina, poza tym sugerował, że perspektywizm antycypował nowy paradygmat fizyki[101]. Nowa fizyka mówi o względności, „absolutne jest poznanie, to rzeczywistość jest względna”[102]. Według Ortegi, Einstein uzasadnia pluralizm poznawczych perspektyw, tłumaczy epistemiczną różnorodność, respektuje prawa witalności, a nade wszystko nie boi się zaprzeczyć wielowiekowej tradycji swej nauki. Wobec tego Ortegi reforma rozumu okazuje się być początkiem generalnej zmiany myślenia o rzeczywistości także w naukach. Tym samym perspektywizm odsłania swe uniwersalne znaczenie jako koncepcja mówiąca o prawidłowościach obecnych w różnych obszarach rzeczywistości.

---

[99] Tamże, s. 89.

[100] Jarosław Gowin, *Perspektywizm – poszukiwanie trzeciej drogi. O epistemologii Ortegi y Gasseta*, w: *Poznanie, irracjonalizm, tradycja, osobowość*, red. J. Szmyd, WN WSP, Kraków 1990, s. 24–25.

[101] José Ortega y Gasset, *Historyczne znaczenie teorii Einsteina*, przeł. A. Jancewicz, w: *Po co wracamy do filozofii?...*, s. 121.

[102] Tamże, s. 119.

„Człowiek nie ma natury, ma tylko historię..." Rozum historyczny

Zdaniem Ortegi, rozum jest ludzkim obowiązkiem[103]. Czy tylko ludzkim? Czy rozum stanowi element typowo ludzkiego uposażenia życiowego? Jak już sygnalizowaliśmy wcześniej, Ortega nie uważał, by człowiek był istotą racjonalną. Człowiek najpierw musi żyć, żeby móc myśleć. Żyję, więc myślę, nie odwrotnie. Czym różni się życie ludzkie od zwierzęcego?

Życie zwierząt biegnie w rytmie wyznaczanym przez przyrodę. Ludzkie zaś kształtuje się zgodnie z indywidualnym projektem podmiotu. Ludzkie życie różni się od życia innych form tym, że człowiek w swym życiu musi decydować, wybierać, kształtować zastane warunki. Zwierzę, kamień, drzewo nie muszą. Po prostu są, nie czując przymusu kreatywnej aktywności. Ich życie to trwanie, przetrwanie, aktywność dyktowana instynktem samozachowawczym. „Otóż tu właśnie tkwi różnica między człowiekiem a kamieniem, a nie w tym, że człowiek ma inteligencję, kamień zaś jest jej pozbawiony. Możemy sobie bowiem wyobrazić, bardzo inteligentny kamień, lecz jego byt jako kamienia jest mu już dany i dokonany raz na zawsze i on musi o tym decydować"[104].

Ortega zauważył, że życie ludzkie, życie zwierząt i przyrody nieożywionej wykazuje różne stopnie zaawansowania witalnej inteligencji. Zwierzę adoptuje się do środowiska i dąży do przetrwania, zaś człowiek transcenduje zastaną rzeczywistość, działa dążąc do celów przekraczających zaspokojenie podstawowych potrzeb. Zwierzę kieruje się instynktami, popędami, umiejętnością reakcji na okoliczności po to, by przetrwać. Człowiek, czyniąc życie swoim, wykształcił intelekt, który wziął górę nad prostymi reakcjami właściwymi zwierzętom. Trzeba jednak pamiętać, uważał Ortega, że rozum nie zastąpił popędów i instynktów, ani ich nie zagłuszył w człowieku. Siły, które kierowały człowiekiem, nim ten wykształcił rozum, nie zamilkły i stąd należy pamię-

[103] José Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*…, s. 295.
[104] Tenże, *Wokół Galileusza*…, s. 15.

tać o ich udziale w ludzkim życiu[105]. Poza tym ludzkie życie wymaga umiejętności „wejścia w siebie", jak to określał Ortega. Zwierzę nie ma tej zdolności. Jego aktywność nakierowana jest na zewnątrz, to znaczy na działanie związane z realizacją potrzeb życiowych narzucanych przez biologię. Człowiek zaś dzięki intelektowi transcendującemu to, co zastane, ma możliwość zagłębienia się w myślach, owego *ensimismamiento*, „strategicznego odwrotu w głąb samego siebie", wycofania się w głąb swego indywidualnego życia[106]. „Człowiek zaś jest tą dziwną istnością, która aby być tym, czym jest, musi to najpierw zbadać […], zadać sobie pytanie, czym są rzeczy w jego otoczeniu i czym on sam wśród nich jest"[107]. Ludzkie życie jest problemem – czymś więcej niż zastanym faktem. Jest wyzwaniem, trudem do podjęcia, problemem do rozwiązania[108]. W otwartości, zmienności i niepewności ludzkiego życia tkwi kolejna różnica zachodząca między ludzkim byciem – w – świecie, a życiem zwierząt i nieożywionych form bytu. Człowiek jest wolny, kreuje swe życie, wybiera, decyduje, ciągle działa. Choć to może go przerażać, to nie cofa się przed naturalnym wyzwaniem życia. Człowiek racjonalny mógłby nie zdołać pokonać lęków i poczucia dramatu życia, lecz człowiek racjowitalny otrzymuje nie tylko intelekt, ale też siły witalne, a wraz z nimi intuicyjno-emocjonalne uposażenie, pierwotną kognitywność, nastawienie ku przyszłości, nie pozwalające cofnąć się przed życiem.

Mimo możliwości uchwycenia cech człowieka i sformułowania charakterystyki ludzkiego życia, w ramach racjowitalizmu nie mówi się o naturze ludzkiej. Ortega szukanie natury poczytywał za błąd rozumu fizyczno-matematycznego[109]. Natura byłaby rzeczą, statycznym zbiorem cech, a więc nie jest ona możliwa, bo życie ludzkie to dynamiczna

---

[105] Por. tenże, *A „Veinte años de caza mayor" del conde de Yebes*, w: *Obras completas*, t. 6, Revista de Occidente, Madrid 1964, s. 471–476.

[106] Por. tenże, *Człowiek i ludzie…*, s. 337–338, 358.

[107] Tenże, *Wokół Galileusza…*, s. 15.

[108] Tamże, s. 17.

[109] Por. Eugeniusz Górski, *José Ortega y Gasset…*, s. 41.

sieć relacji. „Podsumowując, *człowiek nie ma natury, ma tylko... historię*. Inaczej mówiąc, czym przyroda jest dla rzeczy, tym dla człowieka […] są dzieje"[110]. Historia mówi o tym, co człowieka dotyczyło, co pojawiło się w jego życiu i zostawiło w nim swój ślad. Poznać historię to poznać życie. „Dla zrozumienia ludzkich fenomenów, jednostkowych lub zbiorowych, należy opowiedzieć jakąś historię. Dany człowiek, dany naród robi jakąś rzecz i ma jakąś postać, ponieważ zrobił przedtem rzecz inną i był sam inny. Życie staje się bardziej przejrzyste jedynie mocą rozumu dziejowego"[111].

Ortega pisał o rozumie historycznym, czyli o metodzie poznania życia za pomocą narracji. „Rozum historyczny jest więc – jako *ratio*, *logos* – pojęciem ścisłym. […]. Nie w tym rzecz, by przeciwstawiając go rozumowi fizykalno – matematycznemu, otwierać wolną drogę dla irracjonalizmu. Wręcz przeciwnie, rozum jest bowiem bardziej racjonalny, bardziej ścisły i wymagający, niż fizykalny rozum; ten nie chce zrozumieć, o czym tamten mówi"[112]. Rozum historyczny, zwany synonimicznie narracyjnym, ma za zadanie „opowiedzieć" życie. Rozum narracyjny jest zdolny ująć życie w całej jego dynamice, uchwycić ten ciągły proces zmian struktury.

Gdyby istniała taka esencja jak ludzka natura, człowiek prawdopodobnie nie miałby historii, bo cóż w jego życiu miałoby przemijać? Nie zmieniałby się. Idąc tokiem Ortegiańskiego myślenia, proces przemijania, czyli czasowa relacja zachodząca między ludzkim życiem a jego okolicznościami, formuje dynamiczny zbiór cech, który racjonaliści szukający stałości nazywają naturą człowieka. Dzięki racjowitalnej perspektywie jesteśmy wolni od szukania stabilnych interpretacji. Uznając dynamiczną strukturę rzeczywistości życia, jesteśmy w stanie uchwycić cechy ludzkiego życia w jego dynamicznej optyce. Patrząc na człowieka z pozycji racjowitalizmu, wiedząc, że życie z zasady jest niedokonane, wiemy, że o człowieku nie można mówić w sposób

[110] José Ortega y Gasset, *Dzieje jako system*…, 197.
[111] Tamże, s. 196.
[112] Tamże, s. 203.

kategoryczny. Czyjeś życie jest w tym momencie takie a takie, ale jakie będzie za chwilę? Nie wiemy, bo przyszłość otwiera nowe możliwości, a człowiek wolny i aktywny może za chwilę wkomponować w swoje życie zupełnie nowe okoliczności i w jakiś stopniu się zmienić. Gdyby miał naturę, przyszłość nie stałaby przed nim otworem, a okoliczności byłyby pozamykane, zaś wolność i wybór stałyby się pustymi hasłami. Tej jednak nie ma, ma on historię, posiada biografię. Przeszłość już się wydarzyła, jej okoliczności się wyczerpały, wyborów dokonano, wynikły z nich konsekwencje. Tylko na podstawie historii można o czymś orzekać – opisywać cechy, wydobywać prawidłowości.

To, co w życiu głównie ulega zmianie, to przeświadczenia. Kognitywna tkanka życia przekształca się wraz z upływem czasu, kolejne pokolenia mają własne wierzenia, z których część przetrwa, wpisując się w tradycję, a część zniknie. „Gdyby zatem przeświadczeniom, którymi żyjemy, których w każdym życiu jest niezliczona ilość, zabrakło struktury, stanowiłyby kłębowisko nie poddające się jednemu porządkowi, a tym samym nie dające się zrozumieć; poznanie życia ludzkiego byłoby przeto niemożliwe. Dzięki temu jednak, że tworzą pewną strukturę oraz hierarchię, możemy odkryć ich utajony porządek, a zatem zrozumieć życie własne i cudze, życie dnia dzisiejszego i innych epok”[113].

Czy rozum witalny i historyczny są tym samym? Ortega tego nie sprecyzował. Jedni twierdzą, że rozum witalny po prostu jest historyczny. „Rozum Witalny jest rozumem historycznym, bo moje życie dokonuje się w czasie; to, co mi się dzieje teraz – moja pasja teraźniejszości – pozostaje w łączności z przeszłym *dzianiem się*. Życie ludzkie nie jest po prostu płynięciem. […]. Rozum się dzieje, także jest wydarzeniem”[114] – zinterpretowała słowa Ortegi Zambrano. Inni uważają, że choć między rozumem witalnym a historycznym nie ma znaczącej różnicy, to nie powinno się utożsamiać ich ze względu na to, że te koncepcje uobecniają ewolucję myśli Ortegi[115]. Natomiast Krzysztof Polit,

[113] Tamże, s. 174.

[114] María Zambrano, dz. cyt., s. 123.

[115] Por. Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 40.

choć pisał o paralelności obu rozumów, to zauważył różnicę między rozumem witalnym a historycznym. Ten pierwszy „wie jedynie to, co zachodzi w momencie teraźniejszym, ewentualnie to, co ma nastąpić w najbliższej przyszłości. To, co było w czasie przeszłym należy już do innej kategorii rozumu, określanej przez Ortegę rozumem historycznym. […]. Rozum historyczny nie może sobie pozwolić na logiczne antycypacje, ale musi dokładnie śledzić bieg wydarzeń i rekonstruować ich ciągi”[116].

Człowiek nie ma natury, ma historię swego życia oraz zasób wiedzy historycznej o kognitywności poprzednich pokoleń. Rozum witalny, metoda poznania perspektywicznego dążącego ku prawdzie, zastosowana wobec przeszłości staje się rozumem historycznym. Jako taki pozwala poznawać historię pierwotnych przeświadczeń człowieka.

3. Rozum witalny a racjonalizm – wnioski

Studium nad konkretnym problemem w ortegizmie nie jest łatwe, nie ukrywajmy. Dzieje się tak dlatego, że sam Ortega bywał bardzo niekonkretny. Dokładna lektura jego opublikowanych pism pokazuje, że niekiedy zaprzeczał sam sobie. Często nie definiował pojęć lub definiował je różnie w odrębnych tekstach. Czasem zbyt swobodnie określał przedmiot swych rozważań, czy też nie precyzował swego stanowiska w danych kwestiach na tyle jasno, by uniknąć nieporozumień. Uciekał się do wyrażeń narażających na szwank reputację filozofa – nie stronił od kwantyfikatorów wielkich („wszędzie", „zawsze", „żaden", „nikt" itp.). Jego pisma to eseje, a w naturze eseju leży niesystematyczność, próbowanie, szkicowanie. Ortega nadawał swej filozofii lekką formę, choć jej treści wcale lekkimi nie są.

Racjowitalizm funkcjonuje w bogatym kontekście filozoficznym. Wykazuje on tyle koneksji, że wydaje się, iż należyte ich przestudiowanie to odrębne zadanie. Znaczna część tego zagadnienia została

[116] Krzysztof Polit, dz. cyt., s. 65.

już omówiona w obszernej, wielojęzycznej literaturze. Nie wydaje się, by kolejna analiza koneksji Ortegi z innymi filozofami oraz śledzenie wątku inspiracji i wpływów, jakim podlega jego myśl, pozwoliło szerzej przedstawić samą koncepcję rozumu witalnego niż umożliwia to analiza dzieł jej twórcy. Niemniej na zakończenie warto jeszcze raz wspomnieć pokrótce o szczególnej relacji myśli Ortegi z jego rodzimą refleksją.

Zdaniem Abellána filozofia hiszpańska, która rozwijała się od krauzystów, przez Pokolenie '98, w dziele Ortegi osiągnęła świetność[117]. W filozofii Ortegi zbiegły się dwie charakterystyczne tradycje, wypracowywane przez jego poprzedników. Docenianie roli rozumu, otwartość na świat, proeuropejskość, dążenie do reform – czyli linia wyznaczona przez racjonalizm harmonijny krauzystów spotyka się w ortegizmie z właściwym Pokoleniu '98 krytycznym stosunkiem wobec racjonalizmu oraz z potrzebą definiowania tożsamości Hiszpanii. Górski twierdzi, że „Ortegiańska koncepcja rozumu witalnego […] chciała być rozwiązaniem Unamunowskiej walki między rozumem a życiem. Podobnie idea życia jako projektu była nową wersją życia jako snu i wyobrażonej fikcji"[118]. Tym samym popularne między innymi za sprawą apologetyki Maríasa sądy, jakoby przedortegiańska filozofia w Hiszpanii nie istniała, wydają się przesadzone[119]. Ortega rozwijał swą filozofię w atmosferze dyskusji i sporów z koncepcjami

---

[117] Por. José Luis Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Espasa Calpe, Madrid 1978, s. 65–66.

[118] Eugeniusz Górski, dz. cyt., s. 146.

[119] Także w polskiej literaturze o Ortedze czytamy na przykład: „Pojawienie się takiego filozofa na hiszpańskiej scenie intelektualnej wydawało się czymś nieprawdopodobnym. Suárez był ostatnim Hiszpanem w filozofii, o którym chciała Europa mówić, ale też sama Hiszpania nie ma – począwszy od XVII stulecia – ochoty rozprawiać o tym, o czym myśli się w Europie; coraz mniejsze zainteresowanie wywołują idee z coraz większym opóźnieniem docierające za Pireneje, coraz gorzej i rzadziej przekłada się na hiszpański pisane gdzie indziej rozprawy" (Stanisław Cichowicz, *O refleksję konkretną*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 60–61).

innych hiszpańskich myślicieli, w tym krauzystów i Unamuna. Tłem rozwoju racjowitalizmu była Hiszpania, w tym formująca się współczesna hiszpańska filozofia.

W przypadku Ortegi postulat odrodzenia Hiszpanii wiązał się z chęcią ogólnej reformy całej filozofii. Ortega chciał dać Hiszpanii dojrzałą filozofię, filozofii zaś solidną podstawę metafizyczną z całym wachlarzem wynikających z niej konsekwencji. Jedną z nich jest epistemologia rozumu witalnego. Rozum witalny to projekt łączący hiszpańską orientację na problematykę rozumu z ówczesną europejską witalistyczną tendencją. Jest to metoda poznania życia w sposób jednocześnie intelektualny i intuicyjny.

Ortega dążył do odzyskania witalnych rejonów rzeczywistości, które w wyniku panowania metod racjonalistycznych, zostały zmarginalizowane i zapomniane. Sformułował metafizykę i epistemologię, inspirujące dalsze pokolenia filozofów. Ortegi koncepcja rozumu stanowiła wyzwanie – punkt odniesienia na zasadzie interpretacji, kontynuacji lub krytyki – dla jego uczniów. Filozof skupił wokół siebie krąg zwany „szkołą madrycką", do którego zalicza się takie postacie życie intelektualnego Hiszpanii, jak: José Gaos, Manuel García Morente, Julián Marías, Luis Recasens Siches, Joaquín Xirau, María Zambrano, Xavier Zubiri. Ortega wywarł również mentorski wpływ na twórczość José Luisa López Arrangurena, Pedra Laína Entralgo, Paulino Garragoriego, Manuela Granella, czy Antonia Rodrígueza Huéscara[120].

Mimo tego, że Ortega uznał racjowitalizm za reformę rozumu, że krytykę racjonalizmu nie utożsamia z odrzuceniem rozumu, to w istocie poznanie racjowitalne na tyle oddala się od pierwotnego sensu poznania rozumowego, że wypada uznać wręcz jego irracjonalność. Odczytanie dzieł Ortegi na surowo, bez respektowania interpretacji samego autora, może prowadzić do wniosku, że Ortega nie doprowadził do reformy rozumu, lecz do zmiany jego istoty na tyle, że proponowa-

---

[120] Więcej o szkole madryckiej: Mieczysław Jagłowski, *Szkoła Madrycka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 1994, t. 39, s. 205–125 oraz Manuel Suances Marcos, dz. cyt., s. 308–316.

na przez niego forma kognitywna rozumem już prawie nie jest. Jak bowiem inaczej interpretować metodę poznania, w ramach której rozum ma zadanie poznawać życie, przy czym to życie decyduje o kondycji rozumu? W racjowitalizmie witalność dominuje nad intelektualnością do tego stopnia, że funkcje rozumu zostają ograniczone do wąskiego pasma, jak mówi sam Ortega, w morzu irracjonalności. Przestrzeń wierzeń, intuicji, uczucia, fantazji jest znacznie szersza niż mały wycinek racjonalnej sfery poznania.

Warto mieć na uwadze kontrowersje, wynikające z irracjonalistycznych uwikłań rozumu życiowego. Metoda rozumu witalnego ma służyć eksploracji życia. Człowiek musi poznawać życie poprzez środki oferowane przez życie, co ma służyć samemu życiu. Tkwi w tym jak w zaklętym kręgu. Według Ortegi, wzrost życiowej wiedzy czyni ludzkie życie projektem pełniej zrealizowanym. Człowiek podlegający regułom metafizyki poprzez poznawanie zaspokaja pierwotne potrzeby życiowe, a te przecież są przedrefleksyjne. Czy zatem człowiek trudzi się całe życie dla samego uczucia spełniania projektu życia? Wszak uczucie i emocje stanowią sygnał nadawczy z wnętrza przeświadczeń, jakie człowiekiem kierują. Cały ten znój dla chwili satysfakcji budzącej się w świadomości w wyniku bilansu życia przed samą śmiercią? Metafizyka życia skazuje człowieka na poznawanie rzeczywistości życia, przekonując, że na tym polega jego wolność. Przymus poznania nie skutkuje jednak zdobyciem zasobu wiedzy pewnej, bo pewności w dynamicznej sieci relacji tworzących rzeczywistość mieć nie można.

Ortega negował rozum czysty, w zamian oferował rozum życiowy z całym jego niepewnym, niedopowiedzianym, zmiennym, otwartym na możliwości uposażeniem. Człowiek uwolniony w racjowitalizmie od błędów rozumu czystego w wyniku krytyki racjonalizmu, otrzymuje metodę racjowitalną, nakładającą na niego przymus, odpowiedzialność, imperatyw witalności. Co lepsze? Racjonalizm, czy racjowitalizm? Błądzić w świecie idei, rzeczy i wyobrażeń o naturze świata, ale przynajmniej móc dzięki temu żyć w przekonaniu, że posiada się określoną wiedzę? Czy też lepiej – jak chciał Ortega – trudzić się od narodzin do śmierci racjowitalnym poznaniem, które nie obiecuje sukcesu,

w dodatku dręczy obietnicą fundamentalnej prawdy, a przy tym jeszcze skrywa klauzulę obarczającą podmiot pełną odpowiedzialnością za całe jego życie? Jak widać, Ortega skazywał człowieka na prometejski los poznawczy, przy czym żywił nadzieję, że te trudy wynagradza bogactwo życia, które jest zasadą zasad i celem samym w sobie.

Zakończenie

Koncepcje rozumu w hiszpańskiej refleksji końca XIX i pierwszej połowy XX wieku wyznaczały dynamikę życia filozoficznego srebrnego wieku kultury hiszpańskiej[1]. Ów srebrny wiek, odwołanie do tradycji złotego, nie polegał tylko na wspięciu się na barki gigantów. Dał Hiszpanii znacznie więcej. Zrodził filozofię, która okazała się być specyficzna, narodowa, nieskażona specjalizacją, daleka od abstrakcji zatracającej rzeczywistość, a bliska problemom człowieka.

Podsumujmy najważniejsze treści omówionych koncepcji. Hiszpańscy krauzyści sformułowali koncepcję racjonalizmu harmonijnego. Rozum jest główną, ale nie jedyną i nie despotyczną władzą poznawczą. Człowiek powinien zdawać się na rozum, bo on jest przewodnikiem – wyznacza cele prowadzące do doskonalenia człowieka i ludzkości. Pokolenie ’98 negatywnie reagowało na rozum, a w zamian proponowało irracjonalizm o różnych stopniach natężenia. Choć Miguel de Unamuno, jak i pozostali członkowie ruchu, rozczarowani po-

---

[1] Wśród znawców nie zapanowała zgoda co do tego, kiedy zaczął się srebrny wiek kultury hiszpańskiej, przy czym nie ma wątpliwości, że skończył się on w roku 1936. Na przykład redaktorzy pracy *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej* przyjmują, że srebrny wiek trwał od 1898 do 1936 roku (*Wprowadzenie*, w: *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, Instytut Cervantesa, IF UWM, IK OWSIiZ, Olsztyn 2008, s. 34). Inni datują „epokę srebra" od lat 1868 lub 1875 (por. Francisco Abad Nebot, *La „Edad de la Plata" (1868–1936) y las generaciones de la Edad de la Plata. Cultura y filología*, „Epos", 2007, t. 23, s. 245–246). Jeszcze inni uważają, że czas owej świetności zaczął się dopiero w 1902 roku (por. Hernán Urrutia Cárdenas, *La Edad de la Plata de la literatura española 1868-1936*, „Cauce. Revista de Filología, Comunicación y sus Didácticas", 1999-2000, nr 22-23, s. 581).

rażkami rozumu chcieli zwalczać jego wady, to rozmach ich literackiej działalności okazał się kierować energię przeciw istocie rozumu. Tym samym wraz z działalnością Pokolenia '98 poznawczy entuzjazm, który ogarnął hiszpańskich myślicieli za sprawą krauzyzmu, osłabł. Zapanowała atmosfera zadumy i wątpienia w moc rozumu. Pesymizm poznawczy prowadził do ucieczki w mistycyzm, w irracjonalne moce wyobraźni literackiej. Następnie pojawił się racjowitalizm Ortegi y Gasseta. Nowa koncepcja rozumu, wychodząca z metafizyki życia, otwierała przestrzeń witalnego racjonalizmu. Głębsze analizy prowadzą do wniosku, że rozum witalny otwiera drzwi irracjonalizmowi. Tym samym w trzech zaprezentowanych koncepcjach ujawnia się cecha wspólna - niezgoda na rozum czysty.

Myśl Ortegi wykazywała najwyższy z omawianych stopień filozoficznego zaawansowania. Ortega wykształcony w Niemczech, ale żyjący w Hiszpanii, myślący o Hiszpanii i Hiszpanię przeżywający, całym sercem filozofował „po hiszpańsku". Oznacza to tyle, że jego filozofia, tak samo jak i refleksje Pokolenia '98 oraz krauzystów zachowywały silną inklinację praktyczną. Były to koncepcje tworzone przez ludzi dla ludzi, nie przez teoretyków dla samej sztuki filozofowania. Miały nieść konkretne rozwiązania ludziom z krwi i kości, w okolicznościach politycznych, społecznych, w kontekstach historii i na rzecz przyszłości miały działać tu i teraz.

Te trzy koncepcje rozumu powstały w ramach regeneracjonizmu, ruchu intelektualno-politycznego, mającego na celu odrodzenie Hiszpanii. Myśliciele byli świadomi, że u podstaw tego zadania tkwi filozofia. Sformułowanie koncepcji rozumu stanowiło punkt honoru hiszpańskiego filozofa – regeneracjonisty. Hiszpańscy krauzyści, za podstawę mając racjonalizm harmonijny, formowali *el hombre nuevo.* Irracjonalnie zorientowane Pokolenie '98 kształtowało hiszpańską tożsamość, wywodząc ją z historii byłego imperium. Racjowitalista Ortega szedł za potrzebą odnalezienia zapomnianych obszarów rzeczywistości, a za takie uważał przestrzeń życia, z której wyrasta rozum. Uważał, że tylko rozum respektujący swe życiowe pochodzenie, ma szanse zaprowadzić człowieka w rejony poznania ukazujące niezafał-

szowane oblicze rzeczy. W odrodzeniu życia upatrywał nadzieje na regenerację hiszpańskiej rzeczywistości.

Oprócz tego, że trzy przedstawione koncepcje rozumu łączyły wspólne cele praktyczne, to wykazywały one także częściowe pokrewieństwo w warstwie merytorycznej. Obok wielu widocznych różnic, uwydatnia się towarzysząca im wspólna holistyczna antropologia. Zarówno krauzyści, Pokolenie ’98, jak i Ortega akcentowali wielowymiarowość ludzkiego bytu. Filozofowie hiszpańscy końca XIX i pierwszej połowy XX wieku uznawali, że filozofia ma służyć człowiekowi, a skoro tak, musi ona respektować jego kondycję. Człowiek w optyce hiszpańskich koncepcji we wspomnianym okresie zachowuje pełnię swych władz i ułomności. Uwzględnia się jego zdolności poznawcze, potrzeby duchowe, sferę uczuć i emocji, a także zarówno tendencje ku ucieczce od rozumu, jak i skłonność do podporządkowywania się intelektowi za cenę utraty kreatywnej sfery irracjonalności.

Rozum zachował tu charakter obiektywny, by użyć języka Maxa Horkheimera. W końcu XIX i pierwszej połowie XX wieku w hiszpańskiej refleksji filozoficznej funkcjonował on jako substancjalny, metafizyczny ład, jako nadrzędna reguła, która ówczesnym filozofom spoza Hiszpanii – w większości zorientowanym na rozum subiektywny - wydawała się już archaiczna. „Niegdyś traktowano bowiem rozum jako moc istniejącą nie tylko w indywidualnej świadomości, lecz także w świecie obiektywnym [...]. Jego obiektywna struktura, nie zaś sam człowiek i jego cele, wyznaczała miarę myślenia i działania jednostki. Takie pojęcie rozumu nie wykluczało rozumu subiektywnego, lecz przypisywało mu status cząstkowego [...]. Punktem ośrodkowym teorii rozumu obiektywnego nie jest przyporządkowanie danemu celowi odpowiedniego sposobu działania, lecz pojęcia [...] odnoszące się do idei najwyższego dobra, do problemu powołania człowieka, a także do sposobu urzeczywistnienia najwyższych celów”[2]. Rozum we wskazanych hiszpańskich koncepcjach dążył do, między innymi, kosmicznej

[2] Max Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Scholar, Warszawa 2007, s. 37-38.

harmonii, dobra ogółu, pełni życia, wspólnej prawdy, a więc miał za cel to, co obiektywne. Nawet tak zwany subiektywizm Pokolenia '98 okazał się pozorny, jeśli wziąć pod uwagę odrodzeniową misję twórców pokolenia, która z pewnością nie miała służyć subiektywnym celom, lecz potrzebom całego narodu.

Wobec tego w hiszpańskich koncepcjach końca XIX i pierwszej połowy XX wieku rozum unika instrumentalizacji. Tym samym filozofia hiszpańska we wskazanym okresie nie poddała się specjalizacji prowadzącej do swoistej alienacji. Filozofia ta zachowała całościowy charakter, a więc i w studium nad nią nie dochodzi do tak krytykowanego swego czasu przez Witkacego „profanowania Tajemnicy Bytu". („Szarpanie za żywe mięso piekielnego sfinksa Tajemnicy Bytu, a potem zanoszenie wydartego kawałka prędko, prędko – by jeszcze świeży był – do swojej pojęciowej norki i tam rozrywanie go głodnymi szczękami i pazurami «pojęć»: rozdział na części, preparowanie dla siebie, już jak dla kogoś obcego, wyrwanego kęsa, żarcie spreparowanej myśli własnej i jej trawienie – oto proces między «objawieniem» a gotowym intelektualnym opracowaniem. Jakiż jest stosunek tego, co w mroku nieświadomości w życiu potocznym nazywamy «intuicją», do tego, co niby wiedząc, o co chodzi […] rozumem zwiemy, hipostazując często, jak na przykład w idealistycznych filozofiach, ten rozum, nierozbabrany co do swego znaczenia, na wyższych niby piętrach dogmatycznej metafizyki i nieraz właśnie ciemnym pojęciem, z życiowego poglądu świeżo wydartym, chcemy objaśnić wszystko"[3]).

Hiszpańskie koncepcje nie pozwalają reifikować, ani alienować rozumu. Przez ich pryzmat nie sposób widzieć w nim władzę absolutną, ani radykalnie wydzielić go z szerszej problematyki. Bo czy w konstrukcji zaprezentowanych koncepcji rozumu tkwi dehumanizująca specjalizacja rozumu? Czy mówiąc o rozumie według krauzystów, krytyce rozumu według Unamuno, czy Ortegi rozumie witalnym, nie mówi się zarazem o człowieku? Wskazani myśliciele nie zakładali wyłącznie racjonalnej natury człowieka. Nie wypreparowywali rozumu

[3] Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Jedyne wyjście*, PIW, Warszawa 1986, s. 22.

z ogólnej struktury ludzkiego bytu. W tradycji wyznaczonej przez hiszpańskich krauzystów i Ortegę rozum integruje się z wachlarzem innych możliwości poznawczych, dzięki czemu budowana w ten sposób epistemologia formuje antropologię. Natomiast według Pokolenia ’98 odrzucenie rozumu nie pociąga za sobą jednoznacznej faworyzacji jakiejś innej zdolności poznawczej. Rozum pozostawał częścią bogatszej całości.

Wskazane koncepcje unikały metafizyki zatracającej osobowy charakter podmiotu i przedmiotu filozofii. Hiszpańscy krauzyści, Pokolenie ’98 i Ortega filozofowanie mieli za obowiązek wobec człowieka i życia. Filozofię pojmowali w kategoriach działania, jako polityczne zaangażowanie, misję społeczną, troskę o człowieka. W tym tkwi specyficzny urok hiszpańskiej refleksji filozoficznej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. W tym też należy upatrywać jej sukces, którego ówczesny kanon filozofii o zachodnioeuropejskim rodowodzie nie wypracował.

Concepciones de la razón en la reflexión filosófica española desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX

Resumen

La tesis se centra en las concepciones de la razón en la filosofía española contemporánea. Su argumento fundamental es que un ferviente debate sobre la razón constituye el rasgo esencial de la reflexión filosófica española entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

El primer capítulo se titula *Recepción y desarrollo del racionalismo en España. El pensamiento filosófico del krausismo*. Aquí se presentan las concepciones de la razón de Julián Sanz del Río (1814–1869) y de Francisco Giner de los Ríos (1839–1915), esto es, el racionalismo armónico de los krausistas españoles. Dicho racionalismo es la primera forma madura del racionalismo moderno aparecido en la filosofía española. Los krausistas sostuvieron que, de entre las formas y los modos del conocimiento humano, la razón es la fuerza cognitiva más importante; la razón, como el *logos* de los filósofos de la Grecia antigua, es el principio de la realidad entera. La razón, además, tiene una naturaleza armoniosa, lo que significa que, a pesar de su rol crucial en el proceso epistemológico, no avasalla a otras fuerzas cognitivas tales como la intuición, la imaginación o el sentimiento.

Basándose en los principios de la razón armónica, los krausistas españoles establecieron la actividad educativa y científica de la *Institución Libre de Enseñanza*. Esta escuela formó a muchas personas y, en particular, a miembros muy destacados de la élite política, científica y filosófica española, algunos de los protagonistas más importantes

de la historia contemporánea de España. El racionalismo armónico también contribuyó al desarrollo de las ciencias en la Península. En la tesis se subraya la importancia del krausismo español en el desarrollo de la antropología, la psicología y la sociología. En el final del capítulo se pone la atención en el pensamiento y la actividad de un racionalista español, quien, manteniendo una postura racionalista, actuo fuera del margen del movimiento krausista – en Francisco Ferrer y Guárdia (1859–1909) y en los príncipios y motivos intelectuales del funcionamiento de su *Escuela Moderna*. Indica asimismo la influencia del racionalismo armónico del krausismo español en otras tierras, centrándose en el pensamiento y la actividad de José Julián Martí y Pérez (1853–1895), el gran protagonista de la lucha por la independencia de Cuba.

El segundo capítulo, titulado *La crisis de la razón en la reflexión de Miguel de Unamuno y otros pensadores de la „Generación del 98"*, se centra en las tendencias dedicadas a la superación de los aspectos negativos de razón, los cuales, según los pensadores de la "generación del 98", amenazan al hombre y a la mismidad de la nación española. La mayor parte de este Capítulo está dedicada al pensamiento de Miguel de Unamuno y Jugo (1864–1936) quien, en una segunda fase de su actividad intelectual, opta por formas de pensamiento antropológico, social y político muy alejadas de las propuestas por sus predecesores en la filosofía española. El pensador vasco reconoció la superioridad de la creencias religiosas, la intuición y la imaginación sobre la razón. A la exposición del pensamiento de Unamuno siguen unas breves anotaciones sobre las ideas de otros pensadores y escritores de la „generación del 98", tales como Ángel Ganivet García (1865–1898), Ramón Valle y Peña (Valle-Inclán) (1866–1936), Pío Baroja y Nessi (1872–1956), José Augusto Trinidad Martínez Ruiz (Azorín) (1873–1967), Ramiro de Maeztu y Whitney (1875–1936) y Antonio Machado y Ruiz (1875–1939). Todos ellos rechazan la razón "pura", aceptan la posibilidad de una cognición no-racionalista y destacan la relevancia existencial de la tradición mística y la literatura españolas.

El tercer capítulo analiza el ratio-vitalismo de José Ortega y Gas-

set (1883–1955). Según Ortega, la razón es una razón vital, una fuerza cognitiva arraigada en la vida y dependiente de ella. La vida es la realidad radical, el terreno metafísico donde, de modo espontáneo, aparecen las creencias humanas de índole pragmática, absolutamente necesarias para la orientación del individuo en la realidad. El ratiovitalismo reconoce el pluralismo de los procesos cognitivos (perspectivismo), pues subraya la multiplicidad de situaciones y circunstancias de los individuos y las generaciones. Según Ortega, la vida, entendida como realidad narrativa (como una tragedia), no tiene naturaleza sino solamente historia, y, en consecuencia, la razón humana es esencialmente histórica. La última parte de este Capítulo analiza, precisamente, la razón vital orteguiana como razón histórica.

Los pensadores estudiados y analizados en esta tesis reformaron la filosofía española y fomentaron la acción en pro de la regeneración de España. Sus concepciones sobre la razón fueron la respuesta filosófica a la necesidad de revitalización política, económica y, sobre todo, espiritual e intelectual del país. Los krausistas españoles, la „generación del 98" y Ortega y Gasset consideraron la filosofía como un pensamiento global, ajeno a la estricta especialización. Así, su epistemología siempre se vio acompañada de proyectos metafísicos y antropológicos. Se trataba de una filosofía práctica, un pensamiento políticamente comprometido y al servicio del hombre. En resumen, las concepciones de la razón en la filosofía española estudiadas en esta tesis ni instrumentalizaron la razón ni la transformaron en una razón subjetiva; por el contrario, rechazaron la alienación entre razón y vida individual y nacional.

Conceptions of Reason in Spanish Philosophical Reflection from the End of the 19th to the Middle of the 20th Century

Summary

The dissertation is dedicated to the concepts of reason within Spanish contemporary philosophy. It is based on the thesis, that an intense debate about reason is one of the characteristic features of Spanish philosophical reflection from the end of the 19th to the middle of the 20th century.

The first chapter is entitled *Reception and development of rationalism in Spain. Krausistic philosophical thought.* Concepts of Julián Sanz del Río (1814–1869) and Francisco Giner de los Ríos (1839–1915) are presented. Harmonious rationalism developed by Spanish krausists was the first mature form of reason in Spanish philosophy. Spanish krausists claimed that reason is the most important cognitive force. Reason, as an ancient Greek *logos*, is the principle of the whole reality. It has a harmonious nature, which means that despite its crucial role within epistemological process, it does not dominate other cognitive forces, such as intuition, imagination, feeling and so on.

The activity of *La Institución Libre de Enseñanza* was based on the thesis of harmonic reason. This school had educated many people, who later became politicians, scientists, philosophers – the personalities who left their significant mark on the pages of Spanish history. Harmonious rationalism contributed to the development of science. This dissertation focuses on the role of Spanish krausism in the development of anthropology, psychology and sociology. At the end of that

chapter an attention is drawn to the activity of another Spanish rationalist, however not a krausist. Francisco Ferrer y Guardia (1859–1909) and his *Escuela Moderna* are mentioned. Afterwards, an influence of harmonious rationalism on thought and activity of José Julián Martí y Pérez (1853–1895) is considered.

The title of the second chapter is *The Crisis of Reason in the Reflection of Miguel de Unamuno and Other Thinkers of "The Generation of 98"*. The attention is concentrated on the thought of Miguel de Unamuno y Jugo (1864–1936). Unamuno developed irrational thought in the second phase of his work. He conceded the superiority of belief, intuition and imagination over reason. There are elements of mysticism in Unamuno's thought. Then, in brief, a thought of other prominent thinkers and writers of "the Generation of 98" is shown. There are included Ángel García Ganivet (1865–1898), Ramón Valle y Peña (vel Valle Inclan) (1866–1936), Pío Baroja y Nessi (1872–1956), José Augusto Trinidad Martínez Ruíz (vel Azorín) (1873–1967), Ramiro de Maeztu y Whitney (1875–1936), Antonio Machado y Ruiz (1875–1939). "The Generation of 98" conceded irrational epistemology. Thinkers of '98 were fighting with pure reason, they did not accept rationalism within Spanish philosophy and culture at whole. They called to restore Spanish mystical tradition and Spanish literature.

In the third chapter a ratio-vitalism of José Ortega y Gasset (1883–1955) is a focal point. According to Ortega, reason is a cognitive force, which is subordinate to life. Life is a radical reality, basic prereflective beliefs. The reason comes from life. Ratio-vitalistic cognition assumes a pluralism of epistemological processes (perspectivism). Ortega claimed, that there are fundamental and common truths applied to every subject. These truths are reached by vitalistic reason. There is a conception of historical reason discussed in the chapter also.

Presented thinkers were reformers of philosophy and activists for the regeneration of Spain. The concepts of reason contributed to the efforts of the Spanish regenerationism. They were a philosophical response to the need for political, economic, and above all, spiritual and intellectual revitalisation of Spain. The Spanish krausists, "the Genera-

tion of 98", and Ortega treated philosophy as an entirety, not allowing for a specialization. Epistemology proposed by them was combined with metaphysical projects and anthropological concepts. It was a practical philosophy, a thought involved politically, a philosophical activity in service of man. Reason in the Spanish philosophy at the end of the 19th to the middle of the 20th century had an objective nature. Spanish krausists, "the Generation of 98" and Ortega did not instrumentalize reason, did not subjectify it, did not allow its alienation.

Bibliografia

ŹRÓDŁA

1. Dzieła hiszpańskich krauzystów

Azcárate Gumersindo de, *Minuta de un Testamiento,* http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/azcarate/index.htm.

Castro Fernando de, *Memoria testamentaria*, Editorial Castalia, Madrid 1975.

Giner de los Ríos Francisco, *El arte y las artes*, w: *Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid 1969.

Giner de los Ríos Francisco, *Instrucción y educación*, w: *Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid 1969.

Krause/ Sanz del Río Julián, *El Ideal de la Humanidad para la vida*, Ediciones Orbis, Barcelona 1986.

Sanz del Río Julián, C*artas inéditas de J. Sanz del Río publicadas por D. Manuel de la Revilla*, Casa Editorial de Medina y Navarro, Madrid 1876.

Sanz del Río Julián, **Menéndez Ureña** Enrique, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes 1844–1869. Con introducción y notas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1993.

Sanz del Río Julián, *Discurso pronunciado en la Universidad Central. Inauguración del año académico de 1857 a1 1858*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/sanz/discurso.htm.

Sanz del Río Julián, *Doctrinal de psicologia, lógica y ética, Parte segunda. Lógica*, Imprenta de F. Martinez García, Madrid 1863.

Sanz del Río Julián, *Generación de los sistemas filosóficos en el espíritu humano. Su clasificación,* „Revista Ibérica", 1861, nr 1, http://www.filosofia.org/hem/186/ibe/t01p010.htm.

Sanz del Río Julián, *Racionalismo armónico. Definiciones y principios*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/textos/racionalismo.htm.

2. Dzieła Miguela de Unamuno i innych członków Pokolenia '98

Azorín, *La generación del 98*, Ediciones Anaya, Salamanca 1969.

Baroja Pío, *El árbol de la ciencia*, Editorial Planeta, Barcelona 1967.

Baroja Pío, *Divagaciones apasionadas*, w: *Vision de España en la Genera-*

ción del 98. Antologia, E.M.E.S.A, Madrid 1968.

Baroja Pío, *Perwersyjna zmysłowość,* przeł. E. Boyé, Czytelnik, Warszawa 1983.

Ganivet Angel, *Idearium Español,* w: *Obras completas,* t. 1, Aguilar, Madrid 1961.

Ganivet Angel, *El escultor de su alma*, w: *Obras completas*, t. 2, Aguilar, Madrid 1961.

Ganivet Angel, *El porvenir de España*, w: *Obras completas*, t. 2, Aguilar, Madrid 1961.

Ganivet Angel, *España filosofica contemporanea*, w: *Obras completas*, t. 2, Aguilar, Madrid 1961.

Machado Antonio, *Przysłowia i przyśpiewy*, tłum. P. Sawicki, w: *Hispano-polonica. Homenaje a Piotr Sawicki*, „Estudios Hispánicos", t. 15, Wrocław 2007.

Maeztu Ramiro de, *Don Quijote, don Juan y la Celestina*, Espasa Calpe, Madrid 1968.

Maeztu Ramiro de, *Hacia otra España*, Ediciones Rialph, Madrid 1967.

Martínez Ruiz José (**Azorín**), *La voluntad*, Cátedra, Madrid 1997.

Unamuno Miguel de, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Antyk, Kęty 2002.

Unamuno Miguel de, *Cómo se hace una novela*, Cátedra, Madrid 2009.

Unamuno Miguel de, *Cuaderno V*, w: Miguel Ángel Rivero Gómez, *„Cuaderno V" Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid. Un texto inédito*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno", 2008, nr 45.

Unamuno Miguel de, *Chrystus Velasqueza*, przeł. B. Bojarowicz, P. Rak, Antyk, Kęty 2006.

Unamuno Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Folio, Barcelona 2002.

Unamuno Miguel de, *Dziennik intymny*, przeł. P. Rak, Antyk, Kęty 2003.

Unamuno Miguel de, *En torno al casticismo*, w: *Ensayos*, t. 1, Aguilar, Madrid 1970.

Unamuno Miguel de, *La fe*, w: *Ensayos*, t.1, Aguilar, Madrid 1970.

Unamuno Miguel de, *Mgła*, przeł. E. Boyé, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

Unamuno Miguel de, *Próbujesz dociec...*, przeł. A. Dzisiewska, w: *Antologia poezji hiszpańskiej,* red. J. Strasburger, Elma Books, Warszawa 2000.

Unamuno Miguel de, *¿Que es verdad?*, w: *Ensayos*, t. 1, Aguilar, Madrid 1970.

Unamuno Miguel de, *Sobre la filosofía española*, w: *Ensayos,* t. 1, Aguilar, Madrid 1970.

Unamuno Miguel de, *Splatać codziennie na nowo*, przeł. J. Strasburger, w: *Antologia poezji hiszpańskiej*, red. J. Strasburger, Elma Books, Warszawa 2000.

Unamuno Miguel de, *Święty Manuel dobry męczennik*, w: *Święty Manuel dobry męczennik i trzy inne opowieści,* przeł. P. Fornelski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

Unamuno Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Cátedra, Madrid 1992.

3. Dzieła José Ortegi y Gasseta

Ortega y Gasset José, *Ani witalizm, ani racjonalizm*, przeł. M. Iwińska, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992.

Ortega y Gasset José, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

Ortega y Gasset José, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980.

Ortega y Gasset José, *Dzieje jako system*, przeł. A. Jancewicz, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992.

Ortega y Gasset José, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przeł. E. Burska, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2005.

Ortega y Gasset José, *Goethe, el libertador,* w: *Obras completas,* t. 4, Revista de Occidente, Madrid 1966.

Ortega y Gasset José, *Historyczne znaczenie teorii Einsteina*, przeł. A. Jancewicz, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992.

Ortega y Gasset José, *Idee i przeświadczenia*, przeł. E. Burska, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992.

Ortega y Gasset José, *La pedagogía social como programa político (1)*, w: *Obras completas*, t. 1, Revista de Occidente, Madrid 1966.

Ortega y Gasset José, *Las Atlántidas*, w: *Obras completas*, t. 3, Revista de Occidente, Madrid 1966.

Ortega y Gasset José, *Lo que más falta hace hoy*, w: *Obras completas,* t. 5, Revista de Occidente, Madrid 1964.

Ortega y Gasset José, *Medytacje o „Don Kichocie"*, przeł. J. Wojcieszak, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2008.

Ortega y Gasset José, *¿Qué es filosofía?*, w: *Obras completas*, t. 7, Revista de Occidente, Madrid 1964.

Ortega y Gasset José, *Prológo para Alemanes*, w: *Obras completas*, t. 8, Revista de Occidente, Madrid 1965.

Ortega y Gasset José, *Tematy podróżne*, przeł. A. Jancewicz, *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992.

Ortega y Gasset José, *Wokół Galileusza*, przeł. E. Burska, Spacja, Warszawa 1993.

Ortega y Gasset José, *Zadanie naszych czasów*, przeł. M. Iwińska, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992.

OPRACOWANIA I INNE

Abad Nebot Francisco, *La „Edad de la Plata" (1868–1936) y las Generaciones de la Edad de la Plata. Cultura y filología*, „Epos", 2007, t. 23.

Abad Francisco, *Schopenhauer y el joven Baroja*, „Anales de Literatura Española", 1996, nr 12.

Abbott James H., *Ya es tarde, se tenía que morir. Azorín and Death*, „World Literature Today", 1967, t. 41, nr 4.

Abel Cristopher, *Martí, America Latina y España*, „Revista de la Universidad Nacional de Colombia", 1986, t. 1, nr 6.

Abellán José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea II*, t. 5 (II), Espasa Calpe, Madrid 1989.

Abellán José Luis, *Introducción*, w: *Vision de España en la Generación del 98. Antologia*, E.M.E.S.A, Madrid 1968.

Abellán José Luis, *La filosofía de Antonio Machado y su teoria de lo apocrifo*, „El Basilisco", 1979, nr 7.

Abellán José Luis, *Miguel de Unamuno. Una interpretación de Unamuno desde la psichologia individual*, Editorial Tecnos, Madrid 1964.

Abellán José Luis, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Espasa Calpe, Madrid 1978.

Alvarez Junco José, *Proces powstawania narodu w XIX-wiecznej Hiszpanii*, przeł. M. Skibińska, w: *Studia polsko-hiszpańskie. Wiek XIX*, red. J. Kieniewicz, OBTA, Warszawa 2002.

Álvarez Lázaro Pedro, *Giner de los Ríos y el laicismo escolar,* „Criterios. Res publica fulget", 2006, nr 6.

Álvarez Munárriz Luis, *El milenarismo pesimista de Azorín*, „Revista de Antropología Social", 1998, nr 7.

Amiel Henri Frederic, *Amiel's Journal,* przeł. H. Ward, Echo Library, London 2005.

Andrino Hernandez Manuel, *Navarro Zamorano y los origenes del krausismo en España,* „Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)", 1986, nr 53.

Armstrong Crow John, *Spain. The Root and the Flower. An Interpretation of Spain and the Spanish People*, University of California Press, Berkeley 2005.

Ateneo de Madrid, *Historia,* http://www.ateneodemadrid.com/index.php/esl/El-Ateneo/Historia.

Aubert Paul, *¿A la Sorbona, a Marburgo o a la Alpujarra? La Junta Para la Amplación de Estudios*, http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/219/circunstancia/ano-v---n--14--septiembre-2007/ensayos/-a-la-sorbona--a-marburgo-o-a-la-alpujarra--la-junta-para-ampliacion-de estudios#2.

Baczyńska Beata, *Corresponsales polacos de Don Marcelino Menéndez Pelayo. Wincenty Lutosławski, Sofía Casanova de Lutosławski y Edward Porębowicz*, „Romanica Wratislawiensa. Acta Universitatis Wrativiensis", 1996, nr 41.

Bados Ciria Concepción, *Intelectuales de la Edad de Plata (17). Carmen Baroja y Nessi*, http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/junio_09/29062009_01.asp .

Balfour Sebastian, *The Impact of War Within Spain. Continuity or Crisis?,*

w: *The Crisis of 1898. Colonial Redistribution and Nationalist Mobilization*, red. A. Smith, E. A. Dávila Cox, Palgrave Macmillan, Hampshire 1999.

Balmés Jakób, *O sposobie osiągnienia prawdy. Filozofja praktyczna*, przeł. L. P., Nakładem Księgarni J.K. Żupańskiego, Poznań 1853.

Bartnicki Andrzej, **Critchlow** Donald, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, PWN, Warszawa 1995.

Bernaldo de Quirós Cesáreo**,** *España nueva. Asociación para la enseñanza de la mujer,* „Alma Española", 1904, nr 11, s. 8–9, http://www.filosofia.org/hem/190/alm/ae1108.htm.

Biedma López José, *Giner de los Ríos. Espiridualitad armónica (Una psichologia de la dignidad de la cocniecia)*, http://aafi.filosofia.net/NOCTUA/noctua21.htm.

Blanco Fombona Rufino, *Zdobywcy Nowego Świata*, przeł. E. Boyé, Instytut Wydawniczy Bibljoteka Polska, Warszawa 1935.

Blasco Javier, *El „98" que nunca existió*, w: *Spain's 1898 Crisis. Regenerationism, Modernism, Post-colonialism*, red. J. Harrison, A. Hoyle, Manchester University Press, Manchester 2000.

Boyé Edward, *Cienie tronu hiszpańskiego*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój", Warszawa 1933.

Boyé Edward, *Ibanez i Unamuno o Hiszpanji Afonsa XIII*, „Wiadomości literackie", 1928, nr 13.

Boyé Edward, *Miguel de Unamuno. Wywiad własny „Wiadomości literackich"*, „Wiadomości literackie", 1926, nr 26.

Boyé Edward, *Na marginesie przekładu*, w: Miguel de Cervantes de Saavedra, *Przedziwny hidálgo Don Kichot z Manczy*, przeł. E. Boyé, Towarzystwo Wydawnicze Jakób Mortkowicz, Warszawa 1932, s. XXIV.

Boyé Edward, *Współczesna literatura hiszpańska*, „Wiadomości literackie", 1927, nr 15.

Boyé Edward, *Wstęp*, w: Pío Baroja, *Perwersyjna zmysłowość,* przeł. E. Boyé, Czytelnik, Warszawa 1983.

Boy Żeleński Tadeusz, *Ku czemu Polska idzie...*, w: *Reflektorem w mrok. Wybór publicystyki*, PIW, Warszawa 1984.

Borzym Stanisław, *O racjowitalizmie Ortegi y Gasseta*, „Studia Filozoficzne", 1970, nr 4–5.

Brioso José, *Antonio Machado y la tradicón apócrifica*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 2007, nr 24.

Broekere Stanisław, *Pamiętniki z Wojny Hiszpańskiej 1808–1814*, przeł. P. Cybulska, Armagedon, Gdynia 2004 .

Bujwidowa Kazimiera, *Wstęp*, w: [brak nazwiska autora], *Francisco Ferrer. Życie i dzieło*, przeł. F. Sarnek, Nakładem Towarzystwa Etycznego, Kraków 1911.

Buñuel Luis, *Moje ostatnie tchnienie*, przeł. M. Braunstein, Świat literacki, Izabelin 2006.

Cabrales Arteaga José Manuel, *El ambiente cultural y literario del 98*, „Monte Buciero", 1998, nr 2.

Calderon de la Barca Pedro, *Życie snem*, tłum. E. Boyé, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1956.

Calvo Buezas José Luis, *Luces y sombras del krausismo español*, „El basilisco", 1978, nr 3.

Campa Riccardo, *El ideario latinoamericano del siglo XX*, „Revista del CESLA", 2008, nr 11.

Carillo Cañas Cristina, *Antonio Machado. Los caminos de la poesía*, w: *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia, literatura, mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Instytut Cervantesa i inni, Olsztyn 2006.

Caro Baroja Pío, *Sobre aquella generación*, w: José Luis Bernal Muñon, *¿Invento o realidad? La generación española de 1898*, Pre-Textos, Valencia 1996.

Carr Raymond, *Modern Spain 1875–1980*, Oxford University Press, Oxford 1980.

Carr Raymond, *Spain. A History*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Casalduero Joaquín, *Estudios de literatura española*, Editorial Griegos, Madrid 1973.

Caponigri Aloysius Robert, *Contemporary Spanish Philosophy*, „Modern Age", 1969, nr 2 (13).

Calvo Carilla José Luis, *La cara oculta del 98. Misticos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895–1902)*, Cátedra, Madrid 1998.

Cerezo Galán Pedro, *1989. Crisis intelectual y renacimiento cultural*, http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa3/ALFA301.HTM#*.

Chwistek Leon, *Racjonalizm i irracjonalizm w nauce i życiu*, „Przegląd współczesny", 1936, t. 57, nr 169.

Cichowicz Stanisław, *O refleksję konkretną*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2002.

Cichowicz Stanisław, *Ortega y Gasset albo pasja życia*, w: Josè Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980.

Ciesielska-Borkowska Stefania, *Dwa krańce szkolnictwa hiszpańskiego*, [brak wydawnictwa, druk PKO], Warszawa 1931.

Ciesielska-Borkowska Stefania, *Federico García Lorca i jego „Czarująca szewcowa"*, w: Federico García Lorca, *Czarująca szewcowa (La zapatera prodigiosa). Komedia w dwóch aktach z prologiem*, Państwowy Teatr im. W. Siemaszkowej w Rzeszowie, kwiecień–maj 1959 (broszura z repertuarem).

Ciesielska-Borkowska Stefania, *Miguel de Unamuno*, w: Miguel de Unamuno, *Mgła*, przeł. E. Boyé, Książka i wiedza, Warszawa 1958.

Ciesielska-Borkowska Stefania, *Miguel de Unamuno (2)*, „Przegląd współczesny", 1937, t. 61, nr 182.

Ciesielska-Borkowska Stefania, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1939.

Ciesielska-Borkowska Stefania, *Ramón María del Valle Inclán*, „Przegląd współczesny", 1936, t. 58, nr 171.
Ciesielska-Borkowska Stefania, „*Trzy nowele przykładowe i prolog" w twórczości Unamuna*, w: Miguel de Unamuno, *Trzy nowele przykładowe i prolog*, przeł. S. Ciesielska-Borkowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1959.
Ciesielska-Borkowska Stefania, *Wstęp*, w: Cervantes, *Don Kichote*, przeł. S. Ciesielska-Borkowska, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1949.
Claramunt Teresa, *A la mujer*, w: *La otra Generación del 98*, http://www.sindominio.net/etcetera/REVISTAS/Etc_30.pdf.
Comellas José Luis, *Historia de España moderna y contemporánea (1474–1965)*, Ediciones Rialp, Madrid 1967.
Cruz Hernández Miguel, *El 98 desde dentro*, „Anuario Filosófico", 1998, nr 31.
Czarnocka Halina, *Apokryfy Antonia Machado w świetle koncepcji „światoodczucia karnawałowego" Bachtina*, w: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.
Del Mastro Mark P., *Ganivet, Unamuno and Revindicating a '98 Precursor*, „The South Carolina Modern Language Review", 2003, t. 2, nr 1, http://images.acswebnetworks.com/2017/78/Unamuno.pdf.
Díaz Elías, *De la institución a la constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, Editorial Trotta, Madrid 2009.
Díaz Elías, *La filosofia social del krausismo español*, Editorial Debate, Madrid 1989.
Dierksmeier Claus, *The Global Rights of Humanity in Krausistic Philosophy*, 2010, http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1731589.
Domínguez César, *Historiography and the geo – literary imaginary The Iberian Peninsula. Between "Lebensraum" and "espace vécu"*, w: *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula,* t. 1, red. F. Cabo Aseguinolaza, A. Abuín Gonzáles, C. Domínguez, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2010.
Donaire Ginés, *Cambridge ofreció trabajo a Machado antes de que muriera*, „El País", 2010, http://elpais.com/diario/2010/02/18/cultura/1266447604_850215.html.
[brak nazwiska autora], ***E****cha sześćdziesięciolecia Romaina Rollanda. Unamuno i Einstein do autora „Jana Krzysztofa*", „Wiadomości literackie", 1926, nr 11.
Elizálde Ignacio, *Baroja y su ideología filosófica*, http://www.cervantesvirtual.com/obra/baroja-y-su-ideologa-filosfica-0/.
Evans Jan E., *Miguel de Unamuno. Kierkegaard's Spanish „Brother"*, w: *Kierkegaard and Existencialism*, red. J. Steward, Ashgate Publishing, London 2011.

Fajans Roman, *Hiszpania 1936. Z wrażeń korespondenta wojennego,* Towarzystwo Wydawnicze „Rój", Warszawa 1937.

Fajans Roman, *Wielki Hiszpan o swej ojczyźnie*, „Kurjer Warszawski", 1936, nr 335.

Falcón Lidia, *Mujeres del noventa y ocho,* „El País", 1998 (1 IV), http://elpais.com/diario/1998/04/01/opinion/891381605_850215.html.

[brak nazwiska autora], ***F****rancisco Ferrer. Życie i dzieło*, przeł. F. Sarnek, Nakładem Towarzystwa Etycznego, Kraków 1911.

Fernández Gonzáles Ángel Raimundo, *Nueva lectura del „Diario íntimo" de Unamuno,* „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno", 1997, nr 32.

Ferrater Mora José, *Tres maestros. Unamuno, Ortega, D'Ors*, w: *Obras selectas* I, Editorial „Revista de Occidente", Madrid 1967.

Ferrer Francisco, *La Escuela moderna*, http://www.antorcha.net/biblioteca_ virtual/pedagogia/escuelamoderna/indice.html.

Ferrer Patricia, *Biografía de Fernando de Castro*, http://www.fernandodecastro.org/biografia.htm.

Fox Inman E., *Introducción*, w: *Generación del 98. Angel Ganivet (1865–1898)*, w: *Homenaje a la Generación del 98*, Espasa Calpe, Madrid 1999.

Fox Inman E., *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional,* Cátedra, Madrid 1997.

Fox Inman E., *Unamuno, Ganivet y la identidad naciona*l, w: *Negotiating Past and Presen*t, red. D. Tatcher Gies, J. Herrero, Rockwood Press, Charlottesville 1997.

Froebel Friedrich, *Autobiography of Friedrich Froebel*, przeł. H.K. Moore, Echo Library, London 2007.

Fuente Ballesteros Ricardo de la, *Ganivet y Schopenhauer. Pensadores intempenstivos*, „Anales de Literatura Española", 1996, nr 12.

Fundación Francisco Giner de los Ríos, http://www.fundacionginer.org/fundacion.htm.

Funke Gerhard, *Karl Christian Friedrich Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir en el idealismo alemán*, w: *Reivindicación de Krause*, red. T. Rodríguez de Lecea, D. Koniecki, Fundación Friedrich Ebert, 1982.

Gaj Ryszard, *Aktualność filozofii politycznej José Ortegi y Gasseta*, w: *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883–1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, UWM, IF, Katedra Unesco, Olsztyn 2006.

Gaj Ryszard, *Dlaczego Krause? Wokół źródeł nowoczesnej Hiszpanii*, w: *Wyjaśniać i rozumieć*, red. M. Kowalska, R. Poczobut, B. Kuźniar, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006.

Gaj Ryszard, *Mit i legenda w kulturze hiszpańskiej*, w: *Ateny, Rzym, Bizancjum. Mity Śródziemnomorza*

w kulturze XIX i XX wieku, red. J. Ławski, K. Korotkich, Trans Humana, Białystok 2008.

Gaj Ryszard, *Ortega y Gasset*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007.

García Bestabé, *Mujer y krausismo*, „Lectora", 2005, nr 11.

García Gómez-Heras José María, *Ilustración en España. Un contraste entre el „Siglo de las Luces" español y la Ilustración centroeuropea*, w: *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, Instytut Cervantesa, IF UWM, IK OWSIiZ, Olsztyn 2008.

García Mateo Rogelio, *La relación Krause/krausismo como problema hermenéutico*, „AIH. Actas X", 1989.

Garrido Manuel, *El 98 científico*, w: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, red. M. Garrido, N. R. Orringer, L. M.L. Valdés, M. M. Valdés, Cátedra, Madrid 2009.

Gil Cánovas Pilar, *Heterodoxias españolas*, w: *Estudios Hispánicos II. Acta del segundo simposio de hispanistas polacos*, red. P. Sawicki, J. Sławomirski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

Gillespie Richard, *Cuba after thirty years. Rectification and the Revolution*, Routledge, London 1990.

Giner Salvador, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona 2008.

Ginés Montserrat, *Intellectual Affinities. The Southern – Fugitive Agrarians and the Spanish Generation of „98"*, w: *Nor Shall Diamond Die. American Studies in Honour of Javier Coy*, red. C. Manuel, P. Scott Derrick, Universidad de València, València 2003.

Gott Richard, *Karl Krause and the Ideological Origins of the Cuban Revolution*, „Occasional Papers of The Institute of Latin American Studies. University of London", 1992, nr 28.

Gómez-Martínez José Luis, *El krausismo en Iberoamérica*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/gomez.htm.

Gomez Mollenda Dolores, *Unamuno. „Agitator de espiritus" y Giner de los Rios*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1976.

Gowin Jarosław, *Perspektywizm – poszukiwanie trzeciej drogi. O epistemologii Ortegi y Gasseta*, w: *Poznanie, irracjonalizm, tradycja, osobowość*, red. J. Szmyd, WN WSP, Kraków 1990.

Górski Eugeniusz, *La difusión de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia*, w: *Ideologias y poder. Aproximaciones a las literaturas hispánicas en los tiempos de crisis,* „Estudios Hispánicos", t. 5, Wrocław 1996.

Górski Eugeniusz, *Hiszpania a Europa jako problem*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej", 2008, t. 53.

Górski Eugeniusz, *Hiszpańska reflek-*

sja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979.

Górski Eugeniusz, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Warszawa–Wrocław 1982.

Górski Eugeniusz, *Rewolucja i tradycja. Szkice o kubańskiej myśli filozoficzno-społecznej*, Dział Wydawnictw Filii UW, Białystok 1991.

Granell Manuel, *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid 1949.

Granjel Luis S., *Baroja y otras figuras del 98*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960.

Gray Rockwell, *The Imperative of Modernity. An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles –London 1989.

Guy Alain, *Historia de la filosofía española*, przeł. A. Sánchez, Anthropos, Barcelona 1985.

Harrison Joseph, *Introduction. Historical Background of the Crisis of 1898*, w: *Spain's 1898 Crisis. Regenerationism, Modernism, Post-colonialism*, red. J. Harrison, A. Hoyle, Manchester University Press, Manchester 2000.

Heredia Soriano Antonio, *El krausismo español,* http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/introd.htm.

Hernández Sánchez Domingo, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2000.

Hernando Bernardino M., *Carmen de Burgos, la APM y aquellas admirables chicas del 98*, „Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura", http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1188/1193.

Horkheimer Max, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Scholar, Warszawa 2007.

Index of Colonies and Dependiences – Spain: http://www.worldstatesmen.org/COLONIES.html#Spanish.

Jagłowski Mieczysław, *Hiszpański krauzyzm*, w: *Z filozofii współczesnej. Rekonstrukcje, interpretacje, polemiki*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2009.

Jagłowski Mieczysław, *Między zamknięciem a wspólnotą. Idea europeizacji Hiszpanii we współczesnej myśli hiszpańskiej*, w: *Współczesne dylematy filozofii i kultury*, red. J. Błahut-Prusik, D. Sepczyńska, P. Wasyluk, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2010.

Jagłowski Mieczysław, *O początkach współczesnej filozofii hiszpańskiej,* „Szkice humanistyczne. Kwartalnik Naukowy OSW", 2002, nr 1–2.

Jagłowski Mieczysław, *O przygodach i sztuce znajdowania prawdy Rajmunda Lullusa*, w: *Między metafilozofią a ekofilozofią. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Hullowi*, red. E. Starzyńska-Kościuszko, D. Li-

szewski, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2012.

Jagłowski Mieczysław, *Obecność utopii złotego wieku w kulturze hiszpańskiej*, w: *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, A. Frankowiak, Instytut Cervantesa, IF UWM, IK OWSIiZ, Olsztyn 2008.

Jagłowski Mieczysław, *Specyficzne cechy filozofii hiszpańskiej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 2002, sectio I, t. 27, nr 10.

Jagłowski Mieczysław, *Szkoła Madrycka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 1994, t. 39.

Jiménez García Antonio, *Antropologia, socjologia i psychologia w krauzopozytywizmie hiszpańskim*, w: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.

Jiménez García Antonio, *El krausismo y La Instutucion Libre de Enseñanza*, Editorial Cincel, Madrid 1985.

Jimenéz García Antonio, *El ocaso del krausismo,* w: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, red. M. Garrido, N.R. Orringer, L.M.L. Valdés, Ma M. Valdés, Cátedra, Madrid 2009.

Judycka Joanna, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

[**j. w.**], *Miguel de Unamuno*, „Wiadomości literackie", 1924, nr 31.

Kieniewicz Jan, *Ku nieuchronnemu starciu? Idea konfliktu w Hiszpanii w rzeczywistości II Republiki*, w: *Hiszpania II Republiki. Polityka i literatura*, red. P. Sawicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1989.

Kierkegaard Soren, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972.

Komorowski Adam, *Miguela de Unamuno koncepcja filozofii*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace filozoficzne", 1974, z. 4.

Komorowski Adam, *Miguel de Unamuno. Próba konstrukcji estetyki irracjonalistycznej*, „Studia estetyczne", 1973, t. 10.

Komorowski Adam, „*Pokolenie 98". Niektóre problemy racjonalizacji klęski*, „Archiwum historii filozofii i myśli współczesnej", 1974, t. 20.

Komorowski Adam, *Posłowie*, w: Miguel de Unamuno, *Miłość i pedagogika*, przeł. Z. Szleyen, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

Krause Karl Ch.F., *Habilitación para la universidad de Jena. Disertación filosófico-matemática sobre la noción de filosofía y de matemática y su íntima conexión*, w: Rafael V. Orden Jimenez, *Las habilitaciónes filosóficas de Krause. Con estudio preeliminar y notas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996.

Krupecka Iwona, *Don Kichote w krainie filozofów*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012.

Krupecka Iwona, *Don Miguel, filozof melancholii. O dwóch dziennikach Unamuna,* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 2011, sectio I, t. 36.

Kulak Ewa Krystyna, *Owoce hesperyjkich ogrodów. Obraz literatur Półwyspu Iberyjskiego w polskich wydawnictwach informacyjnych i popularnonaukowych,* Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002.

Laín Entralgo Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Espasa Calpe, Madrid 1975.

Las Misiones pedagógicas (1931–1936)http://www.uhu.es/cine.educacion/ figuraspedagogia/0_ginerdelosrios.htm#Las_Misiones_pedag%C3%B3gicas_.

La residencia de estudiantes, http://www.uhu.es/cine.educacion/ figuraspedagogia/0_ginerdelosrios.htm #La_residencia_de_estudiantes_.

Lázaro Ángel, *Genio y figura de Don Ramon del Valle Inclán*, w: *Semblanzas y ensayo*s, Ediciones del Colegio Regional de Humacao, Humacao 1963.

Lechicki Czesław, *Przewodnik po beletrystyce*, Nakładem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej, Poznań 1935.

Lentas Beata, *Tadeusz Peiper w Hiszpanii*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2011.

Leszczyna Dorota, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Arboretum, Wrocław 2011.

Leszczyna Dorota, *Recepcje filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta w XIX-wiecznej Hiszpanii,* w: *Idea transcendetalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz, M. Soin, IFIS PAN, Warszawa 2011.

Libelt Karol, *Filozofia i krytyka. Tom 1. Kwestya żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu*, Nakładem Księgarni N. Kamieńskiego i Spółki, Poznań 1845.

Lipp Solomon, *Francisco Giner de los Ríos. A Spanish Socrates*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario 1985.

Lissorgues Yvan, *El siglo XIX: el siglo de los posibles. Utopías y pensamiento utópico*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-siglo-xix-el-siglo-de-los-posibles-utopas-y-pensamiento-utpico-0/html/.

Lombardero Álvarez Jorge, *Maeztu y la Hispanidad*, „El Basilisco", 1999, nr 24, http://filosofia.org/rev/bas/bas22504.htm.

López Morillas Juan, *Krausismo. Estética y literatura*, Lumen, Barcelona 1990.

López Morillas Juan, **López Morillas** Frances M., *The Krausist Movement and Ideological Change in Spain 1854-1874*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Los Carlistas 1800-1876, red. F. Rodríguez de Coro, Fundación Sancho el Sabio, Vitoria-Gasteiz 1991.

Lutosławski Wincenty, *Kant in Spanien*, „Kant-Studien", 1897, nr 1.

Madariaga Salvador de, *Introductory Essay*, w: Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples*, przeł. J.E. Crawford Flitch, MacMillan and Co., London 1921.

Madariaga Salvador de, *Spain. A Modern History*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1958.

Mann Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, przeł. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 2000.

Marías Julián, *El 98 antes del 98. Ganivet*, „Rilce. Revista de Filologia Hispanica", 1997, nr 13 (2).

Marías Julián, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1976.

Marías Julián, *Presence and Absence of Existencialism in Spain*, „Philosophy and Phenomenological Research", 1954, nr 2 (15).

Martí José, *Nasza Ameryka*, przeł. D. Rycerz, CESLA UW, Warszawa 1992.

Marreo Vincente, *Prologo*, w: Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*, Ediciones Rialph, Madrid 1967.

Martín Francisco José, *José Martínez Ruiz y Antonio Azorín. Conciencia y vivencia de la „Krisis"*, http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_2_035.pdf.

Martínez Cuadrado Miguel, *Krausismo y Regeneracionismo. El noventayocho en España y el pensamiento europeo*, w: *El camino hacia el 98. Los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo*, red. L. Romero Tobar, Visor Libros, Madrid 1998.

Mateo Leon Esteban, El *krausismo en España. Teoria y circumstancia*, „Historia de la educación. Revista interuniversitaria", 1985, nr 4.

Menéndez Pelayo Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, La Editorial Católica, Madrid 1978.

Menéndez Ureña Enrique, *El krausismo como fenómeno europeo*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E. M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Editorial Parteluz, Madrid 1999.

Menéndez Ureña Enrique, *Krause, educator de la humanidad. Una biografía*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991.

Mierzyński Zdzisław, *Franciszek Ferrer. Męczennik Wolnej Myśli, twórca Współczesnej Szkoły Świeckiej*, Łódzkie Koło Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich, Łódź 1924.

Miłkowski Tadeusz, **Machcewicz** Paweł, *Historia Hiszpanii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2009.

Miłkowski Tadeusz, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku. Od mnichów na wojnie do wojny z mnichami*, Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask 2006.

Moliné Escalona Miguel, *La Junta para Ampliación de Estudios*, http://www.almendron.com/artehistoria/historia-de-espana/edad contemporanea/a-institucion-libre-de-ensenanza/la-junta-para-ampliacion-de-estudios/.

Montaner Carlos Alberto, *Historia del antiyanqusimo*, http://www.firmaspress.com/website/articulos/carlos-alberto-montaner/historia-del-antiyanqusimo.

Montero Mercedes, *El acceso de la mujer española a la universidad y su proyección en la vida pública (1910–1936). Comparación de las iniciativas de Pedro Poveda y de la Institución Libre de Enseñanza*, „Anuario de Historia de la Iglesia", 2009, nr 18.

Montero Mercedes, *Los primeros pasos hacia la igualdad. Mujer y universidad en España (1910–1936)*, „Revista Historia Crítica", 2010, nr 40.

Mora García José Luis, *Decálogo para una aproximación a la persona y el pensamiento de José Ortega y Gasset*, w: *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883–1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa,* red. M. Jagłowski, UWM, IF, Katedra Unesco, Olsztyn 2006.

Mora García José Luis, *El valor filosófico de la literatura del 98*, w: *Filosofía Hispánica Contemporánea. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001.

Morawski Józef Dzierżykraj, *Literatura hiszpańska. Literatura hiszpańsko-ameryk. Literatura portugalska*, Nakładem Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1933.

Nebreda Torres Juan, *Debate sobre la normalidad del delito en los comienzos de la sociología española. Constancio Bernaldo de Quirós*, „Reis. Revista española de investigaciones sociológicas", 2003, nr 101.

Nieto Ana, *La primera mujer universitaria española. María Goyri,* http://www.mujeryciencia.es/2010/10/25/la-primera-mujer-universitaria-espanola-maria-goyri/.

Nieto Blanco Carlos, *Un krausista en el laboratorio. Augusto Gonzáles de Linares (1854–1904)*, „Revista de hispanismo filosófico", 2010, nr 15.

Nietzsche Friedrich, *Zmierzch bożyszcz*, Zielona Sowa, Kraków 2004.

Noguiera Charo, *Evitemos que el cerebro se aburra. Reportaje singular. Carmen de Michelena, alumna de la Institución Libre de Enseñanza,* „El Pais", http://www.elpais.com/articulo/madrid/Evitemos/cerebro/aburra/elpepiespmad/20110115elpmad_13/Tes

Nuñez Diego, *Unamuno, Ortega y „El caso Ferrer"*, „Revista de Hispanismo Filosófico", 2011, nr 16.

Núñez Encabo Manuel, *El nacimiento de la sociología en España. Manuel Sales y Ferré*, Editorial Complutense, Madrid 1999.

Nuñez Ruiz Diego, *La mentalidad positiva en España. Desarrollo y crisis*, Tucar Ediciones, Madrid 1975.

Orden Jiménez Rafael V., *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del panenteísmo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998.

Orden Jiménez Rafael V., *La relación de intimidad del hombre con Dios. El panenteísmo de Krause*, w: *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, red. E.M. Ureña, P. Álvarez Lázaro, Editorial Parteluz, Madrid 1999.

Orden Jimenez Rafael V., *Las habilitaciónes filosóficas de Krause. Con estudio preeliminar y notas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996.

Orringer Nelson R., *El krauso-instutucionismo*, w: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, red. M. Garrido, N.R. Orringer, L.M.L. Valdés, M. M. Valdés, Cátedra, Madrid 2009.

Orringer Nelson R., *Ganivet (1865–1898)*, Ediciones del Oro, Madrid 1998.

Orringer Nelson R., *Problemática de la conceptualización del 98 en Norteámerica y una inédita solición filosófica*, w: *Filosofía hispánica contemporánea. El 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana*, red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001.

Orti y Lara Juan Manuel, *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*, Imprenta de Tejado a cargo de Rafael Ludeña, Madrid 1864, http://books.google.pl/ebooks/reader?id = vJrly_Vr5OEC&hl = pl&printsec = frontcover&output=reader&pg=GBS.PA3 .

Ossowska Maria, *Ku zeuropeizowanej Hiszpanji. Unamuno o swojej ojczyźnie*, „Wiadomości literackie", 1925, nr 45.

Otero Carvajal Luís Enrique, *La ciencia en España. Un balance del siglo XX*, „Cuadernos de Historia Contemporánea", 2000, nr 22.

Palacios Juan Miguel, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós Editores, Madrid 2003.

Palacios Juan Miguel, *Kant en español*, „Logos. Annales del seminario de metafísica", 1974, nr 9.

Pascual Martínez Pedro, *La inexistente crisis institucional y finisecular del 98 en España*, „Estudios de historia social y económica de América", 1997, nr 14.

Peiper Tadeusz, *Azaña. W związku z rewolucją hiszpańską*, w: *O wszystkim i jeszcze o czymś. Artykuły, eseje, wywiady (1918–1939)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

Peiper Tadeusz, *Baroja, wojna itp.*, w: *O wszystkim i jeszcze o czymś. Artykuły, eseje, wywiady (1918–1939)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

Peiper Tadeusz, *Miguel Unamuno w zmiennościach stały*, w: *O wszystkim i jeszcze o czymś. Artykuły, eseje, wywiady (1918–1939)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

Pérez Armando Cristóbal, *José Martí i „Nasza Ameryka". Krótki szkic biograficzny*, w: José Martí, *Nasza Ameryka*, przeł. D. Rycerz, CESLA UW, Warszawa 1992.

Pérez-Villanueva Tovar Isabel, *Maria de Maeztu,* http://www.residencia.csic.es/jae/en/protagonistas/28_c.htm.

Pinilla Ricardo, *El pensamiento estético de Krause*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002.

Pirożyński Marian, *Co czytać? Poradnik dla czytających książki*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Warszawa 1932.

Pla Carceles José, *Międzynarodowa misja Hiszpanji. Oliveira-Martins o Hiszpanji*, „Przegląd współczesny", 1936, t. 36, nr 166.

Plater Zyberk Cecylia, *Kilka myśli o pesymizmie*, Wydawnictwo P. Laskauer i W. Babicki, Warszawa 1898.

Polit Krzysztof, *José Ortega y Gasset – Spaniard and European,* „Dialogue and Universalism. Spain, Poland and Europe", 2009, t. 19, nr 6–7.

Polit Krzysztof, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005.

Polit Krzysztof, *Swoistość bytu ludzkiego według poglądów José Ortegi y Gasseta*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 2011, sectio I, t. 36 (1).

Polit Krzysztof, *Wstęp*, w: José Ortega y Gasset, *Rozmyślania o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

Porębowicz Edward, *Studia literackie*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951.

Porębowicz Edward, **Święcicki** Julian Adolf, *Dzieje literatury powszechnej z illustracyami*, t. 3, Nakład S. Lewentala, Warszawa 1890.

Posada Adolfo, *Breve historia del krausismo español*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1981.

Prieto de Paura Ángel L., *Schopenhauer y la formalización de la melancholía en las letras españolas del novecientos*, „Anales de Literatura Española", 1996, nr 12.

Proces Ferrera. Akta oficyalne, [brak nazwiska tłumacza], [brak wydawnictwa, druk Br. Święcickiego], Częstochowa 1910.

Pruszyński Ksawery, *Listy z Hiszpanji. Od specjalnego wysłannika „Wiadomości literackich". „Jako republikanin i postępowiec, jako człowiek...". Rozmowa z dr. Gregorio Maranon*, „Wiadomości literackie", 1937, nr 10.

Quirós Cesáreo Bernaldo de, *España nueva. Asociación para la enseñanza de la mujer,* „Alma Española", 1904, nr 11, http://www.filosofia.org/hem/190/alm/ae1108.htm.

Radliński Ignacy, *Mój żywot*, Nakładem Wołyńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Łuck 1938.

Rabaté Jean Claude, *Madrid 1880. Un „nuevo mundo" para el joven Unamuno*, w: *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. 4, red. F. Sevilla Arroyo, C. Alvar, Castalia, Madrid 2000.

Rand Marguerite C., *Azorín. Prose,*

Poet and Painter, „World Literature Today", 1953, t. 27, nr 2.

Reicher Stephen, **Hopkins** Nick, *Self and Nation. Categorization, Contestation and Mobilization*, Sage, London 2001.

Rió Ángel del, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 2, przeł. K. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1972.

Rivero Gómez Miguel Ángel, *„Cuaderno V" Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid. Un texto inédito*, „Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno", 2008, nr 45.

Robinson Albert G., *Cuba Old and New*, http://www.gutenberg.org/files/11464/11464-h/11464-h.htm.

Rodrigo Antonina, *Mujeres para la historia. La España silenciada del siglo XX*, Ediciones Carena, Barcelona 2002.

Rodríguez de Lecea Teresa, *El Krausismo español como filosofía práctica*, „Sistema. Revista de ciencias sociales", 1982, nr 49.

Rodríguez de Lecea Teresa, *El krausismo y Latinoamérica*, http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/estudios/teresa1.htm.

Rodríguez de Lecea Teresa, *El pensamiento religioso en el 98. El krausismo*, „Ilu. Revistas de ciencias de las religiones", 1998, nr 3.

Rodríguez de Lecea Teresa, *Filosofia de la religion del krausismo español*, w: *Reivindicación de Krause*, w: *Reivindicación de Krause*, red. T. Rodríguez de Lecea, D. Koniecki, Fundación Friedrich Ebert, 1982.

Rojas Carlos, *Burbonowie pozbawieni tronu*, przeł. P. Fornelski, TAiWPN Universitas, Kraków 1997.

Rovira Javier González, *Valle Inclán y el esperpento*, http://www.xtec.cat/~fgonza28/valle%20y%20esperpento.html.

Rowold Katharina, *The Educated Woman. Minds, Bodies, and Women's Higher Education in Britain, Germany, and Spain 1865–1914*, Routledge, London 2008.

Rull Fernandéz Enrique, *El Modernismo y la Generación del 98*, Editorial Player, Madrid 1989.

Sáiz Milagros, **Sáiz** Dolores, *Personajes para una historia de la psicología en España*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1996.

Salinas Pedro, *Literatura española siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

Sánchez Alberto, *Sanz del Río y el Krausismo español*, „Cuaderno de Materiales", 1996 , nr 1, http://www.filosofia.net/materiales/num/numero1.htm#sanz.

Sánchez Luis Francisco, *Azorín en el contexto de la fin de siglo,* w: *Ideologias y poder. Aproximaciones a las literaturas hispánicas en los tiempos de crisis,* „Estudios Hispánicos", t. 5, Wrocław 1996.

Sánchez Curevo Antolín , *Krausismo en México*, UNAM, México 2004.

Saña Heleno, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, Almuzara, Kordoba 2007.

Sawicka Anna, *Nietolerancja po hiszpańsku*, w: *Studia iberystyczne*, red. U. Dąmbska-Propok, T. Eminowicz, Instytut Filologii Romańskiej UJ, Kraków 1994.

Sawicki Piotr, *Literatura na opak wywrócona*, „Literatura na świecie", 1975, nr 2 (46).

Sawicki Piotr, notatka o Autorce tekstu *Hiszpania przed burzą..., w: Hiszpania malowniczo-historyczna. Zapirenejskie wędrówki Polaków w latach 1838–1930,* red. P. Sawicki, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1996.

Sawicki Piotr, *Wojna domowa 1936–1939 w prozie literackie*j, PWN, Warszawa 1985.

Schnädelbach Herbert, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1992.

Shaw Donald, *La Generación del 98*, przeł. C. Hierro, Cátedra, Madrid 1997.

Schopenhauer Artur, *Świat jako wola i przedstawienie,* t. 1, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1994.

Schopenhauer Artur, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 2009.

Seymour Rubens Horatio, *Liberty. The Story of Cuba*, Ayer Press, New York 1970.

Shubert Adrian, *A Social History of Modern Spain*, Routledge, London 1990.

Silvela Francisco, *Sin pulso,* http://www.xtec.cat/~jrovira6/restau11/silvela.htm.

Sobejano Gonzalo, *Nietzsche en España*, Editorial Gredos, Madrid 1967.

Sobeski Michał, *Na marginesie „Don Kiszota"*, Nakładem Spółki Wydawniczej „Ostoi", Poznań 1919.

Sobeski Michał, *Na marginesie „Don Kichota" (c.d.)*, „Zdrój. Dwutygodnik poświęcony sztuce i kulturze umysłowej", 1918, t. 4, z. 5.

Sobeski Michał, *Nowe drogi filozofii (dokończenie)*, „Krytyka. Miesięcznik poświęcony sprawom społecznym, nauce i sztuce" , 1911, t. 32.

Starzyńska-Kościuszko Ewa, *Bronisław F. Trentowski – „polski Hegel", „polski Schelling", czy „polski Krause"?,* „Filo-sofija", 2005, nr 1 (5).

Steele Tom, *Knowledge is power! The rise and fall of European popular educational movements, 1848-1939*, Peter Lang, Oxford 2007.

Stoetzer Carlos O., *Krausean Philosophy as a Major Political and Social Force in the Modern Argentina and Guatemala*, w: *Bridging the Atlantic. Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Ties*, red. M. Pérez de Mendiola, Sunny Press, New York 1996.

Straszewski Maurycy, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym. Od rozbiorów do roku 1831*, t. 1, Nakładem Koła Filozoficznego Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1912.

Strzałkowa Maria, *Historia literatury hiszpańskiej*, Zakład Narodowy

im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

Suances Marcos Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea,* Editorial Sintesis, Madrid 2006.

Szacki Jerzy, *Wstęp do wydania polskiego*, w: José Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

Szmyd Jan, *Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*, WN WSP, Kraków 1993.

Święcicki Julian Adolf, *Miguel Cervantes Saavedra*, w: Cervantes, *Don Kiszot z Manczy*, t. 1, przeł. W. Zakrzewski, Drukarnia Granowskiego i Sikorskiego, Warszawa 1899.

Tapia Gonzalo (reżyseria), *Las Misiones Pedagógicas 1931-1936*, http://www.youtube.com/watchv=tYmfcvXqUBM&context=C33146a6ADOEgsToPDskJcn98Ii0m6-H74jkZORE-K.

Tatarkiewicz Władysław, *Filozofja w Brazylii*, „Przegląd filozoficzny", 1935, t. 38, z. 4.

Teja Ada Maria, *El origen de la nacionalidad y su toma de conciencia en la obra juvenil de José Martí. Semantización de Cuba y España*, „Revista Iberoamericana", 1990, t. 56, nr 152-153.

Templin Ernest H., *Pío Baroja and Science*, „Hispanic Review", 1947, nr 15.

Toeplitz Karol, *Irracjonalizm przeciw racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia filozoficzne", 1970, nr 4 (65).

Toeplitz Karol, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.

Torrago Rafael, *Too late? Social, Economic and Political Reform in Spanish Cuba 1878-1898*, http://lasa.international.pitt.edu/members/ congresspapers/lasa1995/files/ TarragoRafael.pdf.

Traktat Paryski (pełen tekst) http://avalon.law.yale.edu/ 19th_century/ sp1898. Asp#art17.

Trend John Brande, *Spain from the South*, Alfred A. Knopf Inc., New York 1928.

Trzcińska Izabela, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Tuñon de Lara Manuel, *Costa y Unamuno en la crísis de fin de siglo*, Edicusa, Madrid 1974.

Tuñon de Lara Manuel, **Valdeón Baroque** Julio, **Domínquez Ortiz** Antonio, *Historia Hiszpanii*, przeł. S. Jędrusiak, Universitas, Kraków 2007.

Turin Yvonne, *Deux lettres d'Unamuno à Giner de los Ríos*, „Bulletin Hispanique", 1963, t. 65, nr 1–2.

Uribarri Ibon, *German Philosophy in Nineteeh-century Spain. Reception, Translation, and Censorship in the Case of Emmanuel Kant*, w: *The Power of the Pen. Translation*

and Censorship in Nineteeh-century Europe, Denise Merkle, Carol O'Sullivan, Luc van Doorskaer, Michael Wolf (red.), LIT Verlag, Münster 2010.

Urrutia Cárdenas Hernán, *La Edad de la Plata de la literatura española 1868-1936*, „Cauce. Revista de Filología, Comunicación y sus Didácticas", 1999-2000, nr 22-23.

Vázquez-Romero José Manuel, **Menéndez Ureña** Enrique, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España,* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid1998.

Villacañas Berlanga José Luis, *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*, Verbum, Madrid 2006.

Vredenburgh W.T. van, *The Cholera in Spain. What Dr W. T. van Vredenburgh Learned While Studying It*, http://query.nytimes.com/mem/archivefree/pdf?res=FB0B13F8355D15738DDDAE0994D1405B8285F0D3.

Wawro Goeffrey, *Warfare and Society in Europe 1792–1914*, Routledge, London 2003.

Wędkiewicz Stanisław, *Zaniedbana dziedzina humanistyki. Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 73.

Wędkiewicz Stanisław, *Zaniedbana dziedzina humanistyki (III). Znajomość języków i literatur iberyjskich zagranicą a w Polsce*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 26, nr 76.

Wieczorek Krzysztof, *Zarys antropologii filozoficznej José Ortegi y Gasseta*, „Folia philosophica. Prace z nauk społecznych. Uniwersytet Śląski", 1984, nr1 (14).

Wielomski Adam, *Doktryna polityczna Hiszpanii. Franco*, w: *Autorytaryzmy iberyjskie. Hiszpania Franco i Portugalia Salazara,* red. B. Szklarski, M. Słęcki, Collegium Civitas, Warszawa 2010.

Windakiewicz Stanisław, *Literatura hiszpańska u romantyków,* „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 73.

Winid Bogusław W., *Santiago 1898*, Bellona, Warszawa 1995.

Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Jedyne wyjście*, PIW, Warszawa 1986.

Witkowski Stanisław, *Z podróży po Hiszpanii i Portugalii (II)*, „Przegląd współczesny", 1928, t. 25, nr 71.

Wodzyńska-Walicka Maria, *Unamuno. W stronę człowieka konkretnego*, w: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978.

Wojciechowska Kalina, *Od tłumacza*, w: Pío Baroja, *Paradox królem*, przeł. K. Wojciechowska, Czytelnik, Warszawa 1962.

Wojciechowski Konstanty, *Hrabia w Panu Tadeuszu a Don Kiszot*, http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=51489.

[brak nazwiska autora], ***Wygnanie*** *d'Unamuna*, „Wiadomości literackie", 1924, nr 16.

Wojcieszak Janusz, *La recepción de la generación del 98 en Polonia*, w: *Filosofía hispánica contemporánea. El 98,* red. R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Pinero Moral, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001.

Zambrano María, *Escritos sobre Ortega*, Editorial Trotta, Madrid 2006.

Zamora Bonilla Javier, *El impulso ortegiano de la ciencia española*, „Circumstancia", nr 6, 2005, http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/354/ circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-impulso-orteguiano-de-la-ciencia-espanola#010.

Indeks osobowy

W indeksie pominięto nazwiska tłumaczy i redaktorów prac zbiorowych oraz nazwiska zamieszczone w tytułach.

M

N

O

S

Ś

T

„Hiszpańska refleksja filozoficzna radykalnie zmieniła się w drugiej połowie XIX wieku za sprawą działalności krauzystów. Od tego czasu w życiu filozoficznym Hiszpanii obserwujemy twórczą mobilizację sił. Pojawiła się pierwsza dojrzała koncepcja rozumu, a w kolejnych latach wyłoniły się następne. Zrodziła się kreatywna debata. Filozofia w Hiszpanii tamtych czasów obudziła się i rozkwitała, kształtując się w atmosferze sporu o rozum.

Hiszpańskim koncepcjom rozumu końca XIX i pierwszej połowy XX wieku, ich powstaniu, rozwojowi i dalszym losom, recepcjom i krytyce, a przede wszystkim ich filozoficznej konstrukcji i treści poświęcona jest niniejsza praca. Książka prezentuje racjonalizm harmonijny hiszpańskich krauzystów (I rozdział), irracjonalistyczne tendencje Pokolenia ‘98 (II rozdział) oraz koncepcję rozumu witalnego José Ortegi y Gasseta (III rozdział)”.

(Ze „Wstępu”)

„Autorka na podstawie dobrej, błyskającej dużą erudycyjnością znajomości myśli hiszpańskiej i jej recepcji w Polsce przedstawiła dojrzałą, wnikliwą analizę podjętego tematu. […]. Książka wnosi wiele interesujących, nieznanych szczegółów do historii społecznej i intelektualnej Hiszpanii przełomu XIX i XX wieku. [...]. Chętnie postawię tę książkę na mojej ulubionej półce i będę polecał ją moim uczniom i współpracownikom”.

Prof. zw. dr hab. Eugeniusz Górski

ISBN 978-83-60636-26-8